OCCIDENTE NUNCA EXISTIÓ

PRÓLOGO DE REBECCA SOLNIT

ENSAYOS SOBRE LA LIBERTAD, EL CUIDADO Y LA IMAGINACIÓN POLÍTICA

DAVID GRAEBER

EDICIÓN E INTRODUCCIÓN DE NIKA DUBROVSKY

Ariel

David Graeber

Occidente nunca existió

Ensayos sobre la libertad, el cuidado y la imaginación política

Traducción de Sion Serra Lopes

Ariel

Título original: *The Ultimate Hidden Truth of the World*

Primera edición: febrero de 2026

© David Graeber Estate, 2024

© por el prólogo, Rebecca Solnit, 2024
© por la introducción, Nika Dubrovsky
© por la traducción, Sion Serra Lopes, 2026

© Editorial Planeta, S. A., 2026
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-344-4026-5
Depósito legal: B. 230-2026

Impreso en España

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar, escanear, distribuir o poner a disposición algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).
Queda expresamente prohibida la utilización o reproducción de este libro o de cualquiera de sus partes con el propósito de entrenar o alimentar sistemas o tecnologías de inteligencia artificial.

PEFC Certificado
Este libro procede de bosques gestionados de forma sostenible
PEFC
PEFC/14-38-00305
www.pefc.es

Índice

Prólogo: Rabiosamente alegre, por Rebecca Solnit 9
Introducción por Nika Dubrovsky 17

PRIMERA PARTE
OCCIDENTE NUNCA EXISTIÓ

1. Occidente nunca existió 29

SEGUNDA PARTE
CONTRA LA ECONOMÍA

2. Finanzas, o cómo hablar de las deudas de los demás (Una entrevista con Hannah Chadeayne Appel) 89
3. Sobre el fenómeno de los trabajos de mierda 113
4. Contra la economía 121
5. Que paguen los ricos. (Charla con Thomas Piketty) ... 141

TERCERA PARTE
MÁS ALLÁ DEL PODER

6. La cultura como rechazo creativo 155
7. El odio es el nuevo tabú político 181
8. Las zonas muertas de la imaginación 191

9. Un matón en la tribuna 223
10. No podía entender que la violación fuera tan común. Entonces me di cuenta 237
11. Fenomenología de los títeres gigantes 243

Cuarta parte
LA REBELIÓN DE LAS CLASES CUIDADORAS

12. ¿Eres anarquista? 299
13. Ejército de altruistas 307
14. Preocuparse demasiado 321
15. La rebelión de las clases cuidadoras 325

Quinta parte
¿PARA QUÉ, SI NO ES DIVERTIDO?

16. Otro mundo del arte (con Nika Dubrovsky) 351
17. El Museo del Cuidado (con Nika Dubrovsky) 365
18. ¿Para qué, si no es divertido? 369

Notas 385
Agradecimientos 407
Índice onomástico y temático 409

Prólogo

Rabiosamente alegre

La forma de ser y las motivaciones de David Graeber se reflejan en los textos que publicó al igual que en su persona. De ahí que la prosa aquí reunida sea ágil y cautivadora. Él era una persona alegre y festiva, entusiasta, dicharachera, apasionada por las posibilidades que se abrían con las ideas e ideologías que defendía. Desde principios de la década de 2000 en New Haven hasta unos años antes de su muerte, siempre que nos vimos en Londres, se mantuvo esencialmente fiel a sí mismo: radiante, desaliñado, con una energía desbordante que parecía reflejar el continuo trajín de su mente y un discurso imparable, torrencial, con palabras saliendo a borbotones, como si se desbordaran. Sin embargo, también era muy respetado en los círculos activistas por saber escuchar, y su igualitarismo radical se plasmaba en la forma de relacionarse con quienes tenía alrededor.

Siempre fue antropólogo. Desde que empezó haciendo trabajo de campo entre los pueblos nativos de Madagascar, nunca dejó de serlo, centrándose en su propia sociedad, la cual le resultó tan interesante y susceptible de ser analizada como el resultado de creencias y costumbres particulares (y a menudo peculiares). Ensayos como «Dead Zones of the Imagination: On Violence, Bureaucracy, and 'Interpretive Labor'» («Las zonas muertas de la imaginación: acerca de la violencia, la burocracia y el "trabajo interpretativo"») y su libro *Trabajos de mierda* surgieron al aplicar las herramientas de un antropólogo a temas que normalmente se consideran aburridos o que no interesan en

absoluto: la función y el impacto de la burocracia. Su exitoso libro sobre la deuda nos recordó que el dinero y las finanzas se encuentran entre los acuerdos sociales que podrían reorganizarse para mejor.

Insistió, repetidas veces, en que la civilización industrializada euroamericana, al igual que otras sociedades actuales y anteriores, era tan solo una entre muchas formas de hacer las cosas. Recordó una y otra vez momentos en los que las sociedades rechazaron la agricultura, la tecnología o la jerarquía social, cuando los grupos sociales eligieron lo que a menudo se ha desechado como primitivo porque les permitía ser más libres. Este trabajo culminó en su libro de 2021 con David Wengrow, *El amanecer de todo*, prefigurado en el ensayo titulado «Occidente nunca existió», que aquí se recoge. Rechazó todas las narrativas lineales que presentan a los seres humanos contemporáneos como caídos de la inocencia primordial o elevándose desde la barbarie primitiva; ofreció, en lugar de una sola narrativa, numerosas versiones y variaciones, una visión de las sociedades como experimentos en curso y de los humanos como seres con una capacidad creativa infinita e inagotable. Esa gran variedad era para él una fuente de esperanza, la base de su reiterada insistencia en que las cosas no tienen por qué ser como son.

Como escribió Marcus Rediker en su reseña del libro póstumo de David, *Ilustración pirata*, «todo lo que Graeber escribió era a la vez una genealogía del presente y un retrato de cómo sería una sociedad justa». Tal como ilustran estos ensayos, al igual que todos sus libros, le preocupaban las desigualdades de todo tipo, incluyendo a menudo la desigualdad de género en esta sociedad y en otras; la violencia que refuerza la desigualdad y la falta de libertad; saber cómo se podrían deslegitimar; o dónde y cuándo las sociedades podrían haberlas sorteado. En resumen, se centró en la libertad y en sus trabas.

Muchas veces se le atribuía la frase «somos el 99 por ciento», pero él insistía en acotar su mérito a haber contribuido con la parte del «99 por ciento» a lo que se convirtió en un eslogan de Occupy Wall Street tan convincente que «el 1 por ciento» sigue

siendo una descripción muy utilizada para referirse a la élite. «El 99 por ciento» es en sí misma una expresión esperanzadora, a diferencia de la antigua descripción por capas de la clase obrera, media y alta. «El 99 por ciento» afirma que la gran mayoría de nosotros trabajamos y a menudo tenemos dificultades económicas o vivimos en precariedad, que la mayoría compartimos muchas razones para oponernos a los superricos.

Los ensayos aquí reunidos nos recuerdan que David devoraba libros mucho más allá del ámbito de la antropología, sobre historia, economía, arqueología y ciencias políticas. Sus escritos son una síntesis de este material y de la actualidad, digeridos por su propia imaginación incendiaria. Era un apasionado de las ideas. Disfrutaba con su trabajo y con la forma en que este podía entrar en relación, y lo hacía, con la realidad sobre el terreno, en especial con los movimientos radicales de finales de los noventa y del nuevo milenio, incluido el movimiento contra la globalización corporativa que alcanzó su punto álgido con el cierre de la Conferencia Ministerial de la Organización Mundial del Comercio en Seattle en 1999, el levantamiento zapatista en México iniciado en 1994 y las muchas formas de igualitarismo radical que surgían como experimentos de democracia directa y resistencia a instituciones y Gobiernos injustos, especialmente el Occupy Wall Street de 2011, en el que estuvo profundamente involucrado.

Esa alegría: tal vez así es como sería deseable que todos sintiéramos las ideas y la forma en que estas abren o cierran posibilidades, la forma en que «la verdad última oculta sobre el mundo es que [el mundo] es algo que creamos y que podríamos crear de otra forma con la misma facilidad». Si realmente lo creemos, si percibimos un mundo construido según ciertos supuestos y valores, entonces vemos que, si los reemplazamos, podemos cambiar el mundo.

Reconocemos que las ideas importan y que, hasta cierto punto, podemos elegir cuáles queremos que rijan nuestras vidas. También reconocemos la gran importancia del trabajo de académicos y pensadores. Mientras tanto, muchos antiintelectuales desprecian completamente las ideas; incluso muchos de

quienes deben lidiar con ellas en su trabajo desprecian su poder para cambiar el mundo. Porque si las ideas son capaces de cambiar el mundo, quienes trabajamos con ellas debemos, en efecto, hacerlo, o al menos, transmitir esas ideas a quienes lo hagan, y ayudarles a destruir otras ideas que nos aprisionan y rebajan. Debemos reconocer que las ideas son herramientas que nos dan cierto poder.

David quería poner esas herramientas en manos de todos o recordarles que ya las tenían en su poder. Por eso también se esforzó y logró escribir en un estilo que no siempre era sencillo, pero sí de la manera más clara y accesible de la que era capaz, teniendo en cuenta el tema. El igualitarismo también es el estilo en que uno escribe. Nuestra amiga común, la escritora, cineasta y abolicionista de la deuda Astra Taylor, le envió un mensaje de texto: «Estoy releyendo *En deuda*. Qué bien escribes. Y qué habilidad tan poco habitual entre los de izquierdas». Él le contestó en agosto, un mes antes de su fallecimiento: «¡Muchas gracias! Bueno, al menos lo intento, lo llamo "ser amable con el lector", lo cual es una extensión de la política, en cierto sentido».

Para creer que las personas pueden gobernarse a sí mismas sin instituciones coercitivas ni jerarquías, los anarquistas deben tener mucha fe en la gente de a pie, y David la tenía. Una frase que Lyndsey Stonebridge escribió sobre Hannah Arendt podría aplicarse perfectamente a él: «Fijarse en su mente excepcional es pasar por alto algo importante en sus lecciones sobre el pensamiento: pensar es algo común, y ese es su poder secreto».

Tuvo una carrera académica accidentada, a pesar de su brillantez y originalidad, o quizá precisamente por ello. En el primero de sus libros que leí, *Fragmentos de una antropología anarquista*, un libro literalmente diminuto pero lleno de grandes ideas, escribió: «En Estados Unidos existen en las universidades miles de marxistas de un tipo u otro, pero los académicos dispuestos a definirse abiertamente como anarquistas se cuentan con los dedos de las manos... Parece que el marxismo tiene una afinidad con el mundo académico que el anarquismo nunca tendrá. Al fin y al cabo, fue el único gran movimiento social inventado por

una persona que tenía un doctorado, aunque más tarde se convirtiera en un movimiento orientado a la unión de la clase obrera». A continuación, argumenta que el anarquismo no fue, en comparación, una idea creada por unos pocos intelectuales, sino que «los principios básicos del anarquismo» —la autoorganización, la asociación voluntaria, la ayuda mutua— han estado ahí «desde que existe la humanidad». David era anarquista por carácter y por inclinación.

En un ensayo de 2017, escribió: «Hay muchos misterios en el mundo académico que se prestan perfectamente al análisis etnográfico. Una cuestión que siempre me ha intrigado es el sistema mediante el cual se adquiere la titularidad de las plazas en la docencia universitaria. ¿Cómo puede un sistema aparentemente diseñado para proporcionar a los académicos la seguridad necesaria para hacer afirmaciones subversivas haberse transformado en un sistema tan tormentoso y psicológicamente destructivo que, cuando los académicos alcanzan una posición segura, el 99 por ciento de ellos han olvidado lo que significa tener una idea subversiva?». Es decir, él formaba parte del mundo académico y, al mismo tiempo, era un marginado y un enemigo, pero más que eso, el mundo académico albergaba una gran hostilidad hacia él porque no actuaba según sus reglas.

Así que también escribe, con su proverbial y chulesco desparpajo: «Acepté escribir esto porque no tengo previsto ni quiero postularme a una plaza académica en Estados Unidos. De no ser así, probablemente ni un solo párrafo de este ensayo pasaría mi autocensura». Lamento que nunca llegara a hacer un análisis antropológico exhaustivo del mundo académico, con sus extraños ritos de iniciación, jerarquías enquistadas, sistemas disfuncionales, reglas absurdas y un uso del lenguaje no solo como medio de inclusión y comunicación, sino también de exclusión.

El reiterado grito de guerra de David, como académico y como activista, era «no tiene por qué ser así». Mientras que el mundo académico puede ser frío y reservado, alejándose del compromiso directo, él era pura calidez y entusiasmo, y buscaba que las ideas se transformaran en acciones capaces de cam-

biar el mundo. Astra señala: «Aunque despreciaba el tedio de la burocracia académica, le encantaban las reuniones de activistas, disfrutaba de los debates ideológicos y de la planificación, las intrigas y las picardías en sus distintas formas». Conservaba la esperanza, pero no de forma ingenua, sino fundamentada en la evidencia que había acumulado: que las sociedades humanas han adoptado innumerables formas; que las personas aparentemente sin poder pueden ejercer juntas uno considerable; y que las ideas son importantes. (De los datos que aporta *Fragmentos de una antropología anarquista*, uno de los que más me ha gustado conocer es que el pueblo sakalava de Madagascar oficialmente venera a los reyes fallecidos, pero estos dan a conocer sus deseos «a través de médiums espirituales que suelen ser mujeres ancianas de ascendencia plebeya». Es decir, oficialmente es un sistema dirigido por hombres de la élite, pero está controlado por mujeres que no pertenecen a la élite.)

La esperanza es un tema espinoso entre intelectuales y activistas. El cinismo, aunque muchas veces genuinamente inexacto en lo que a la naturaleza humana y a las posibilidades políticas se refiere, da una apariencia de sofisticación; la desesperación se considera a menudo sofisticada y bien informada, y la esperanza se ve como algo naif, cuando muchas veces es justo al revés. La esperanza es arriesgada; podemos perder, y con frecuencia es lo que ocurre, pero la experiencia muestra que cuando uno lo intenta, a veces gana. Por eso el largo ensayo de David «The Shock of Victory» («El *shock* de la victoria»), que no se incluye en esta antología, comienza diciendo: «El mayor problema al que se enfrentan los movimientos de acción directa es que no sabemos cómo lidiar con la victoria». Otro ensayo que no se incluye aquí, «Despair Fatigue» («Fatiga por desesperación»), comienza con una frase similar: «La desesperación ¿puede llegar a aburrir?».

El superpoder de David era ir por su cuenta. No partía de premisas que gozaran de un amplio consenso, sino que trataba de desmontarlas, animándonos a ver lo arbitrarias y limitantes que son, y que hay otras posibles. Además, invitaba a todos a entrar en los espacios que esta visión descubre (mientras salu-

daba a quienes ya los ocupaban). El mensaje esencial en muchos de sus escritos es: «¿Qué pasaría si no aceptamos esto?». Es decir, si lo analizamos para entender su origen y su impacto, o si lo rechazamos; si nos lo quitamos de encima como una carga innecesaria que no estamos obligados a llevar, como una prenda que no tenemos por qué ponernos. ¿Qué pasa, entonces? Que nos liberamos: el suyo es un análisis que busca la liberación, que es liberador en sus medios y en sus fines. Por eso es un regalo, y muy generoso. Gracias, David.

REBECCA SOLNIT

Introducción

Desde la muerte de David en 2020, gran parte de mi vida ha estado dedicada al estudio de su amplio acervo de textos publicados e inéditos, cientos de libretas, grabaciones de audio y vídeo, y correspondencia. David dijo una vez que el verdadero cuidado de un «gran hombre» empieza tras su muerte, y que casi siempre somos las mujeres las que nos hacemos cargo de ello. Ahora lo entiendo.

Siempre que David hablaba del cuidado, puntualizaba que este solo significa algo verdaderamente si nos da libertad. Las cárceles cuidan de sus reclusos, les dan alimento y techo, pero no es ese tipo de cuidado el que nos gustaría recibir. Los padres cuidan de sus hijos para que puedan jugar y ser libres. Y yo me pregunto: ¿qué tipo de cuidado podría necesitar David después de morir y qué libertad póstuma le daría?

Nuestra concepción occidental de la libertad se remonta a la autoridad legal de los patriarcas romanos sobre sus familias y esclavos.* Se basa en la idea de la propiedad privada, entendida no como una relación entre personas, sino como una relación entre una persona y una cosa, o entre dos personas, una de las cuales es también una cosa (así es como se definía a los esclavos en el derecho romano: eran personas que también

* De hecho, la palabra latina *familia* designaba el conjunto de esclavos (*famulus*) que poseía el patriarca o *pater familias*. Antes incluso de ser padre, era el propietario de un grupo de personas desprovistas de libertad. (*N. del t.*)

eran *res*, cosas). Esclavitud era sinónimo de muerte social; un esclavo era una persona despojada del derecho a crear sus propios lazos sociales. A su vez, la palabra latina para «cuerpo» —*corpus*— también significa un conjunto de escritos o de leyes, y va ligada a la idea de la propiedad privada y de un hombre libre que tiene autonomía sobre su cuerpo y puede poseer propiedades. Con una ligera modificación, significa «cadáver», un cuerpo muerto. Un corpus de obras destinadas a la eternidad, inmutables, flotando sobre los simples mortales: sería difícil encontrar una descripción de la escritura más ajena a David.

Su concepción de la libertad era la antítesis de las nociones occidentales derivadas de la antigua Roma. En sus conferencias solía recordar que quizá seamos la única civilización que se ha construido casi exclusivamente en torno al extraño vínculo entre libertad y propiedad privada. Casi toda la obra de David planteaba su teoría de que la verdadera libertad es un principio subyacente del universo, que se manifiesta en el juego y las relaciones sociales; David no consideraba que la libertad se obtuviera mediante leyes ni que se sustentara en los derechos de propiedad individuales. (En un ensayo para la popular revista *The Baffler*, que concluye esta colección, David analiza las cuestiones cruciales de la libertad y el juego, que debatió con los filósofos Roy Bhaskar y Mehdi Belhaj Kacem.)

Escribir era, para David, una forma de ejercer su libertad. Era un proyecto de rebelión, muchas veces cocreado con otros para cambiar colectivamente el orden social, revisando un código social existente. Su forma de entender el cambio divergía de la de muchos revolucionarios, especialmente de Vladímir Lenin. David no creía que la revolución consistiera en tomar el Louvre o reemplazar a los políticos en el poder, si bien esto pudiera contribuir ocasionalmente a un mundo mejor; creía, más bien, que «la revolución ocurre cuando se da una transformación del sentido común».

David vivía con la profunda convicción de que «la verdad última oculta sobre el mundo» —el código social invisible que rige los mecanismos que nos llevan, por ejemplo, a matarnos

en guerras o a construir viviendas gratuitas, a mantener trabajos de mierda durante años o a trabajar en los cuidados, aunque estén muy mal pagados— «es que es algo que nosotros creamos y que podríamos crear de otra manera con la misma facilidad».

Ya lo dijo Borges: «Cuando los escritores mueren, se convierten en libros, lo que, después de todo, no es una encarnación tan mala». Es un sentimiento que comparto. Sin embargo, para que realmente encarnara el espíritu de David, su libro tendría que ser de código abierto. En los proyectos de código abierto, todo el mundo puede participar, la metodología y los resultados son transparentes y, si los «programadores jefe» desaparecen, el proyecto sigue evolucionando sin ellos.

David era lo que los franceses llaman un «homme de lettres». Vivía para compartir sus ideas, expresándolas de todas las formas posibles. Como Noam Chomsky, otro destacado académico anarquista, se ponía a disposición de quienes no pertenecían al mundo académico y, salvo alguna excepción, daba charlas dondequiera que lo invitaran.

David entendía el anarquismo no como una identidad, sino como una práctica que se desarrolla en las relaciones sociales, y podría decirse que su principal proyecto intelectual, aparte de escribir y publicar, era democratizar el proceso de escritura en sí mismo.

David solía decir que, al escribir, imaginaba que conversaba con su madre, y si sentía que ella lo entendía, creía que los demás también lo harían. Sus textos estaban escritos con la intención de ser pretextos para el debate y de que otras personas los desarrollaran. Su objetivo era modificar nuestro sentido común colectivo, algo que solo puede lograrse de forma grupal.

Creo que su proyecto social ha sido considerablemente exitoso. De libro en libro, de ensayo en ensayo, David tuvo la capacidad de cuestionar creencias a las que tenemos un gran apego, nuestra forma de pensar, la esencia misma de nuestro código social colectivo. David señaló con orgullo que, tras el movimiento Occupy Wall Street, la palabra «desigualdad» se coló

incluso en los discursos de los políticos estadounidenses más conservadores, y que la mayoría de los estadounidenses menores de treinta y cinco años preferían el socialismo al capitalismo. El movimiento Occupy Wall Street, al que más tarde dedicó varios libros, se expandió por todo el mundo. Aunque a menudo se le atribuye el eslogan «Somos el 99 por ciento», surgió de un esfuerzo colectivo, nacido de la lucha, y sigue resonando y teniendo un impacto global mucho después de su muerte.

He seleccionado dieciocho ensayos para esta antología, en colaboración con los alumnos y colegas de David, tanto del Instituto David Graeber como del Museum of Care (Museo del Cuidado), con el objetivo de mapear los proyectos clave a lo largo de su vida, o al menos de aquellos que ya conocemos; su legado es considerable y aún queda por explorar. Esta antología es una historia de sus relaciones sociales, una forma de profundizar en sus amistades, sus detractores y sus interlocutores. Los textos que aquí se ofrecen se centran en la naturaleza dialógica de la conciencia humana, la cooperación como libertad política y, en última instancia, los orígenes del «sentido común».

En el prefacio de *Ilustración pirata*, David describe el libro como parte de un proyecto intelectual más amplio, que expuso por primera vez en el ensayo de 2007 «Occidente nunca existió (primera parte)» y continuó con *El amanecer de todo* (en coautoría con David Wengrow). A este proyecto lo llamó «descolonizar la Ilustración».

Escribe:

> Es indudable que muchas de las ideas que ahora vemos como productos de la Ilustración europea del siglo XVIII se aplicaron, en realidad, para justificar la crueldad, una explotación y una destrucción extraordinarias, no solamente de las clases trabajadoras del propio país sino de personas que vivían en otros continentes. Pero la extendida condena del pensamiento de la Ilustración resulta algo rara en sí misma.

El proyecto de vida de David fue revelar los orígenes no occidentales de la Ilustración y la perspectiva sorprendentemente diferente sobre la naturaleza humana y la democracia que estos abren, ofreciéndonos así otra Ilustración que aún nos queda por descubrir. En *Ilustración pirata*, cuenta la historia de los colonos europeos blancos en Madagascar, que en general evitaron cometer la mayoría de los crímenes contra la humanidad a los que llamamos colonialismo. Es un ejemplo de colonización alternativa, durante la cual el Viejo Mundo conoció el Nuevo, lo que resultó en la mezcla con la población local y en la creación de una nueva cultura e incluso una nación completamente nueva, los zana-malata, que aún viven en Madagascar. Todo esto mientras se defendían las ideas de igualdad, libertad y democracia que hoy se ensalzan en Occidente.

Muchas de las ideas centrales de este proyecto de David aparecen articuladas en el artículo de 2013 «Las zonas muertas de la imaginación». Pero había empezado a pensar en este proyecto más amplio mucho antes, cuando, siendo estudiante universitario, viajó a Madagascar por recomendación de su mentor académico y profesor de antropología en la Universidad de Chicago, Marshall Sahlins.

El trabajo de David desarrolla la crítica de Sahlins a los modelos económicos y culturales occidentales, sobre todo incorporando ideas de pensadores rusos, concretamente Kropotkin y Bakunin, pero también Dostoievski y Bajtín. Cabe destacar que solo se llevó dos libros a Madagascar: *Los hermanos Karamázov* de Dostoievski y *Rabelais y su mundo* de Bajtín. Una de las ideas básicas a las que David volvería una y otra vez en sus proyectos científicos y políticos, así como en sus estudios antropológicos, era que «el hombre no es una cantidad conclusa y definida sobre la que se puedan hacer cálculos exactos; el hombre es libre y, por lo tanto, puede violar cualquier norma reguladora que se le imponga...» (Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*). Bajtín y Dostoievski describieron la naturaleza humana como una potencialidad que surge del diálogo polifónico y carnavalesco con otras personas.

David solía decir: «Todos los seres humanos somos proyectos de creación mutua. Buena parte del trabajo que hacemos consiste en trabajarnos unos a otros». Así es como David se entendía a sí mismo y el propósito de su escritura.

Cuando estaba seleccionando los textos para la parte sobre economía y cuidados, recordé cómo David, en una presentación de uno de sus libros, respondió a la pregunta de una mujer que se había presentado como cuidadora en una residencia de ancianos: «¿Por qué las personas como yo no tenemos acceso a la toma de decisiones?». David respondió: «Nuestra sociedad está organizada de tal manera que el acceso al poder está condicionado al acceso a la violencia. Las personas que dedican su tiempo al cuidado de otras tienen un acceso ínfimo a la toma de decisiones, mientras que son los mandos del ejército, los directores generales de las grandes empresas, etc., quienes deciden cómo vivimos todos». Y preguntó a la mujer: «¿Realmente queremos vivir en una sociedad organizada de acuerdo a los ideales de esas personas?».

En ese momento yo estaba en el auditorio de Berlín y la respuesta de David me llamó mucho la atención porque, por lo general, los autores de libros de quinientas páginas no suelen preocuparse por conectar sus complejos principios —sobre todo los económicos—, con la realidad cotidiana de la gente común. Es aún más difícil hacer que tus hallazgos fundamentales —nuevos paradigmas de conocimiento, historia y poder— sean comprensibles para personas sin formación especializada.

Pero esto es precisamente lo que hace falta para cambiar la percepción pública del sentido común.

En la segunda parte, «Contra la economía», he seleccionado ensayos que considero claves para entender el pensamiento de David sobre el poder y la justicia. En la entrevista «Finanzas, o cómo hablar de las deudas de los demás», David mencionó algunas de las personas con las que solía debatir, pero me gustaría destacar a Michael Hudson, un economista que combina su labor académica con la experiencia en Wall Street. David le atribuye el mérito de haberle introducido en

las relaciones entre acreedores y deudores, o la deuda, como un punto de inflexión crítico en la historia de la humanidad. (David también quedó fascinado con la increíble biografía de Hudson. Un día que salimos a comer con él, David me susurró: «¡Lo más sorprendente es que todo lo que Michael te cuenta de su vida es realmente cierto!». Hudson era el ahijado de Lev Trotsky, que fue asesinado con el piolet de la tía de Michael. Anécdotas como esta interesaban a David mucho más que cualquier logro académico.) Otro texto incluido en «Contra la economía», «Sobre el fenómeno de los trabajos de mierda», surgió a raíz de charlas casuales con personas que, aunque se ganaran bien la vida y disfrutaran de un estatus elevado, definían sus trabajos como absurdos o incluso nocivos para la sociedad. Lo más llamativo de su enfoque era su empatía hacia las víctimas de la «violencia espiritualista» infligida a quienes tenían trabajos absurdos. Al fin y al cabo, eran estas personas, que ocupaban las posiciones más privilegiadas de la sociedad, a quienes la izquierda tradicionalmente despreciaba por su complicidad y culpaba del sufrimiento de los oprimidos, y no sin razón. Pero David dirige la atención específicamente sobre su miseria, que forma «una cicatriz en nuestra alma colectiva», tal como él mismo demuestra.

La cuestión de cómo funciona la estructura de poder de nuestra sociedad y, lo que es más importante, cómo podría funcionar, siempre fue el caballo de batalla de David. Cuando acuñó la expresión «cuidado y libertad», el *cuidado* aún no era la palabra de moda en la que luego se convertiría. Actualmente se la invoca con frecuencia y es omnipresente en todo tipo de textos, tanto en el mundo académico como en el del arte y el periodismo. Hay una sección completa en esta antología, «La rebelión de las clases cuidadoras», que describe la propuesta de David de integrar los enfoques marxista y feminista, lo que resulta en la creación de una nueva forma de la teoría del valor-trabajo.

Espero que, tras leer este libro, quede obvio que «la verdad última del mundo» no reside en algún lugar oculto tras las

puertas cerradas de los museos; ni se guarda en archivos llenos de libros polvorientos de grandes autores del pasado, ni en los palacios de los reyes o en los manifiestos y discursos de los líderes de los partidos políticos. Esta verdad nos pertenece a todos, y es esta: somos libres de cambiarla como creamos.

Sin recurrir a trucos de magia ni a una «toma del poder leninista», David estaba liberando fuerzas que ya albergábamos en nuestro interior: nuestro anhelo común de libertad y cuidado.

Con esta idea en mente, veo los textos de David —su archivo— no como un corpus de trabajo inmutable, sino como una estructura sumamente generosa susceptible de proporcionar un espacio para establecer esas conexiones horizontales, repletas de preguntas abiertas, dudas y referencias inesperadas a otras formas de pensar. Esta estructura cuenta con accesos disponibles para lectores-comentaristas de prácticamente cualquier lugar.

En nuestro ensayo «Otro mundo del arte», intentamos describir cómo podría ser ese otro mundo, retomando la idea original de cultura de los románticos y al Proletkult de Aleksandr Bogdánov: una federación cultural experimental de los primeros años de la Revolución rusa, que creó una gigantesca red de colectivos artísticos populares *amateurs*, con autonomía respecto al control del Estado y del partido.

Cuando pienso en qué tipo de cuidado podría ser apropiado para David, teniendo en cuenta su capacidad para establecer lazos emocionales e intelectuales directos con la gente, tanto personalmente como a través de sus textos, me pregunto cómo convertir su legado en un proyecto vivo y en constante evolución en el que todos, sus lectores y compañeros escritores, podamos participar.

Este es el tipo de cuidado que David no solo respaldaba, sino que practicaba. En este espacio colectivo en continua evolución, podemos seguir colaborando con David, a pesar de que ya no esté presente de forma corpórea.

Espero que estos dieciocho ensayos sean el comienzo de una serie de publicaciones que incluyan los escritos inéditos de David, sus diarios, sus sesenta y dos conferencias y la totalidad de

su archivo. Y espero también, sobre todo, que haya cada vez más personas que, desde la libertad y el cuidado, en un diálogo colectivo, sean capaces de construir Otro Mundo, tal y como lo imaginan.

NIKA DUBROVSKY

Primera parte

OCCIDENTE NUNCA EXISTIÓ

Occidente nunca existió

*Sobre la incoherencia del concepto de «tradición occidental»**

Lo que sigue nace en gran parte de mi experiencia personal en el movimiento de alterglobalización,** cuyos debates se han centrado en cuestiones relacionadas con la democracia. Los anarquistas de Europa o América del Norte y las organizaciones indígenas del Sur Global se han visto envueltos en debates afines. ¿Es la «democracia» un concepto intrínsecamente occidental? ¿Se refiere a una forma de gobernanza (una autoorganización comunitaria) o a una forma de gobierno (una forma particular de organizar el aparato estatal)? ¿Implica la democracia el gobierno de la mayoría? La democracia representativa ¿es realmente democrática? ¿Está la palabra «democracia» mancillada para siempre por sus orígenes en Atenas, una sociedad militarista y esclavista basada en la opresión sistemática de las mujeres? Lo que llamamos hoy «democracia» ¿tiene realmente algo que ver, en términos históricos, con la democracia ateniense? ¿Es posible que quienes están intentando desarrollar formas descentralizadas de democracia directa basadas en el consenso puedan restituir el sentido del término? Si es así, ¿cómo conven-

* Publicado originalmente en *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire.* (*Posibilidades: Ensayos sobre jerarquía, rebelión y deseo*) (Oakland, California: AK Press, 2007).

** En el original: *alternative globalization*. Tal como precisa el autor en la segunda nota de «Fenomenología de los títeres gigantes», el término «alterglobalización» no se había extendido a Estados Unidos, siendo más frecuente en Europa, motivo por el que se adopta en esta traducción. (*N. del t.*)

cer a la mayoría de la población mundial de que la «democracia» no tiene nada que ver con la elección de representantes? Si no es así, si aceptamos la definición estándar y empezamos a llamar a la democracia directa de otra manera, ¿cómo podemos decir que estamos en contra de la democracia, un término con connotaciones universalmente tan positivas?

Estas cuestiones tienen que ver con palabras más que con prácticas. De hecho, en cuestiones prácticas hay un grado sorprendente de convergencia, sobre todo entre los elementos más radicales del movimiento. Hablando con miembros de las comunidades zapatistas de Chiapas, piqueteros desempleados de Argentina, okupas holandeses* o activistas contra los desahucios en los *townships* sudafricanos, constatamos que casi todos ellos coinciden en la importancia de las estructuras horizontales frente a las verticales; en la necesidad de que las iniciativas surjan de grupos relativamente pequeños, autoorganizados y autónomos, en lugar de transmitirse hacia abajo a través de cadenas de mando; de rechazar las estructuras de liderazgo permanentes y designadas; y de mantener algún mecanismo —ya sea la «facilitación» al estilo norteamericano, los comités de mujeres y jóvenes al estilo zapatista o cualquiera de las infinitas posibilidades existentes— para garantizar que se escuchen las voces de quienes normalmente se verían marginados o excluidos de los mecanismos participativos tradicionales. Algunos de los encarnizados conflictos del pasado, por ejemplo, entre los partidarios del voto mayoritario y los del proceso de consenso, se han resuelto en gran medida, o quizá, más precisamente, parecen cada vez más irrelevantes, ya que un número creciente de movimientos sociales adoptan el consenso total solo dentro de grupos reducidos y distintas formas de «consenso modificado» para frentes más amplios. Algo se está cociendo. La pregunta es cómo llamarlo. Buena parte de los principios clave del

* El gobierno de Países Bajos solo retiró la referencia al gentilicio «holandés» a nivel internacional, sustituyéndolo por «neerlandés» en el año 2020, es decir, pasados trece años de la redacción de este ensayo. (*N. del t.*)

movimiento (autoorganización, asociación voluntaria, ayuda mutua, rechazo del poder estatal) provienen de la tradición anarquista. Sin embargo, muchos de quienes abrazan estas ideas se muestran reticentes a autodenominarse «anarquistas», cuando no rechazan el término tajantemente. Lo mismo ocurre con la democracia. Incluso mi enfoque ha consistido, en general, en aceptar abiertamente ambos términos, y argumentar que el anarquismo y la democracia son idénticos o deberían serlo en gran medida. Sin embargo, como digo, esta cuestión carece de consenso, ni siquiera reúne una clara mayoría.

En mi opinión, se trata más que nada de cuestiones tácticas y políticas. La palabra «democracia» ha tenido muchos significados diferentes a lo largo de la historia. Cuando surgió, se refería a un sistema en el que los ciudadanos de una comunidad tomaban decisiones por votación igualitaria en una asamblea colectiva. Durante la mayor parte de su historia, hizo alusión al desorden político, los disturbios, los linchamientos y la violencia entre facciones (de hecho, tenía asociaciones muy similares a las que hoy tiene la palabra «anarquía»). La identificación con un sistema en el que los ciudadanos de un Estado eligen a representantes para que ejerzan el poder estatal en su nombre es algo muy reciente. Es obvio que aquí no hay ninguna esencia verdadera que descubrir. Quizá lo único que tienen en común estos diferentes significados es que implican en cierto modo que las cuestiones políticas que normalmente preocupan a una élite reducida se abren aquí a todo el mundo, y que esto es algo muy bueno o muy malo. El término siempre ha tenido tanta carga moral que escribir una historia desapasionada y desinteresada de la democracia sería casi una contradicción en sí misma. La mayoría de los estudiosos que pretenden mantener una apariencia de desinterés evitan la palabra. Quienes hacen generalizaciones sobre la democracia, tienen inevitablemente algún interés personal en ello.

Yo, desde luego, lo tengo. Por eso me parece justo para quienes me están leyendo dejar claro, desde el principio, qué pienso al respecto. Por mucho que déspotas y demagogos abusen de la palabra «democracia», creo que hay un motivo por el

que mantiene tozudamente su atractivo popular. La mayoría de la gente sigue identificándola con la idea de que los ciudadanos de a pie tratan sus propios asuntos de forma colectiva. La palabra «democracia» ya tenía esta connotación en el siglo XIX, y fue por ello que los políticos de entonces, que antes habían rechazado el término, empezaron a adoptarlo a regañadientes y a referirse a sí mismos como «demócratas». Poco a poco, construyeron una historia que les permitía presentarse como herederos de una tradición que se remontaba a la antigua Atenas. Sin embargo, también daré por sentado —por ninguna razón en particular, ni ningún argumento erudito, porque no se trata de cuestiones académicas, sino morales y políticas— que la historia de la «democracia» hay que abordarla como algo más que la historia de la palabra «democracia». Si se trata simplemente de comunidades lidiando con sus propios asuntos a través de un proceso abierto y relativamente igualitario de debate público, no hay motivo para que las formas igualitarias de toma de decisiones en las comunidades rurales de África o Brasil no sean, como mínimo, tan dignas de ese nombre como los sistemas constitucionales que gobiernan hoy la mayoría de los Estados-nación; en muchos casos, es posible que lo sean incluso más.

A la vista de ello, voy a presentar una serie de argumentos relacionados, y quizá la mejor manera de proceder sea exponerlos de inmediato.

1. Prácticamente todos los autores que escriben sobre el tema dan por sentado que «democracia» es un concepto «occidental» cuya historia se remonta a la antigua Atenas. También dan por sentado que aquello que los políticos de los siglos XVIII y XIX comenzaron a relanzar en Europa occidental y América del Norte era esencialmente lo mismo. Por lo tanto, la democracia se considera algo cuyo hábitat natural es Europa occidental y sus colonias de habla inglesa o francesa. Todo esto carece de fundamento. La noción de «civilización occidental» es particularmente incoherente, pero, en la medida en que se

refiere a algo, se refiere a una tradición intelectual. Esta tradición intelectual es, por lo general, tan hostil a todo lo que reconoceríamos como democracia como las de la India, China o Mesoamérica.

2. Las prácticas democráticas —procesos de toma de decisiones igualitarias— sí se dan prácticamente en todas partes y no son exclusivas de ninguna «civilización», cultura o tradición particular. Tienden a surgir allí donde la vida humana se desarrolla al margen de estructuras sistemáticas de coerción.
3. El «ideal democrático» tiende a manifestarse cuando, en determinadas circunstancias históricas, intelectuales y políticos, que normalmente oscilan de alguna manera entre los Estados y los movimientos y las prácticas populares, cuestionan sus propias tradiciones —siempre en diálogo con otras— citando prácticas democráticas pasadas o presentes para argumentar que su tradición posee un núcleo fundamentalmente democrático. Estos son, tal como los llamo, momentos de «refundación democrática». Desde la perspectiva de las tradiciones intelectuales, estos también son momentos de recuperación, en los que los ideales y las instituciones —que a menudo surgen de formas increíblemente complicadas de interacción entre personas con historias y tradiciones muy diferentes— se representan como derivados de la lógica de esa misma tradición intelectual. A lo largo de los siglos XIX y XX, concretamente, esos momentos no solo se dieron en Europa, sino en casi todas partes.
4. El hecho de que este ideal siempre esté fundamentado (al menos en parte) en tradiciones inventadas no significa que sea inauténtico o ilegítimo o, al menos, más inauténtico o ilegítimo que cualquier otro. La contradicción estriba, sin embargo, en que este ideal siempre tuvo su fundamento en el sueño irrealizable de combinar los procedimientos o prácticas democráticos con los mecanismos coercitivos del Estado. El resultado no son «democracias» en el sentido estricto de la palabra, sino repúblicas

con algunos elementos democráticos, por lo general bastante limitados.

5. Lo que estamos viviendo actualmente no es una crisis de la democracia, sino una crisis del Estado. En los últimos años, hemos sido testigos de un enorme resurgimiento del interés por las prácticas y los procedimientos democráticos en el marco de los movimientos sociales globales, pero esto ha ocurrido casi siempre fuera de los marcos estatistas. Aquí es donde reside precisamente el futuro de la democracia.
6. Permítanme abordar estos puntos más o menos en el mismo orden en que los he presentado, empezando con la curiosa idea de que la democracia es, de alguna manera, un «concepto occidental».

A. Sobre la incoherencia de la noción de «tradición occidental»

Comenzaré apuntando a un objetivo relativamente fácil: el famoso ensayo de Samuel P. Huntington *El choque de civilizaciones*. Huntington es profesor de relaciones internacionales en Harvard, un intelectual clásico de la Guerra Fría, muy querido por los *think tanks* de derecha. En 1993, publicó un ensayo en el que argumentaba que, con el fin de la Guerra Fría, los conflictos globales se centrarían en los choques entre antiguas tradiciones culturales. El argumento destacaba por promover una cierta noción de humildad cultural. Partiendo de la obra de Arnold Toynbee, instaba a los occidentales a comprender que la suya es solo una civilización entre muchas, y que sus valores no deben considerarse universales en modo alguno. Además, argumentaba que la democracia, en particular, es una idea claramente occidental y Occidente debería abandonar sus esfuerzos por imponerla al resto del mundo:

> A primera vista, es cierto que mucho de la cultura occidental ha penetrado en el resto del mundo pero, mirando más de cerca,

> vemos que los conceptos occidentales son fundamentalmente distintos de los que prevalecen en otras civilizaciones: individualismo, liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, Estados de derecho, democracia, libre mercado y separación entre Iglesia y Estado no tienen mucha resonancia en las culturas islámica, confuciana, japonesa, hindú, budista o [cristiana] ortodoxa. Es más: los esfuerzos de Occidente por propagar estas ideas suscitan una reacción contra el «imperialismo de los derechos humanos» y una reafirmación de valores indígenas, como se puede observar en el apoyo al fundamentalismo religioso por parte de la generación más joven en las culturas no occidentales. La noción misma de que existe una «civilización universal» es una idea occidental incompatible con el particularismo de la mayoría de las sociedades asiáticas y su énfasis en lo que distingue a un pueblo de otro.[1]

La lista de conceptos occidentales es fascinante en muchos aspectos. Si se toma al pie de la letra, por ejemplo, significaría que aquello que denominamos «Occidente» solo tomó forma en el siglo XIX o incluso en el XX, ya que antes de ello la inmensa mayoría de los «occidentales» habrían rechazado tajantemente casi todos estos principios, si acaso hubieran sido capaces de concebirlos. Si se quiere, es posible hurgar en los últimos dos o tres mil años en diferentes partes de Europa y encontrar precursores plausibles para la mayoría de dichos elementos. Muchos lo intentan. La Atenas del siglo V suele ser un recurso útil en este sentido, siempre que se esté dispuesto a omitir, o al menos pasar por alto, casi todo lo que ocurrió desde entonces hasta quizá el 1215 d. C., o el 1776. Este es, a grandes rasgos, el enfoque que adoptan la mayoría de los manuales de historia al uso. Huntington es un poco más sutil. Trata a Grecia y Roma como una «civilización clásica» separada, que posteriormente se divide en cristianismo oriental (griego) y occidental (latino) y, más tarde, por supuesto, en islam. La civilización occidental comienza, y coincide, con la cristiandad latina. Sin embargo, tras las convulsiones de la Reforma y la Contrarreforma, la civilización pierde su especificidad religiosa y evoluciona en algo

más amplio y esencialmente secular. No obstante, los resultados son muy similares a los de los libros de historia al uso, ya que Huntington también insiste en que la tradición occidental fue siempre «mucho más» heredera de las ideas de la civilización clásica que sus rivales ortodoxas o islámicas.

Ahora bien, se puede rebatir la postura de Huntington de mil maneras. Su lista de «conceptos occidentales» parece especialmente arbitraria. Abundan los conceptos surgidos en Europa a lo largo de los años, y muchos de ellos están bastante más aceptados. ¿Por qué esta lista y no otra? ¿Con qué criterios elige estos conceptos y no otros? Evidentemente, el objetivo inmediato de Huntington era mostrar que muchas ideas ampliamente aceptadas en Europa occidental y América del Norte probablemente se consideren con suspicacia en otros lugares. Pero, incluso por ello, ¿no cabría elaborar una lista completamente diferente? Por ejemplo, argumentar que la «cultura occidental» se basa en la ciencia, el industrialismo, la racionalidad burocrática, el nacionalismo, las teorías raciales y un impulso imparable de la expansión geográfica, y luego argumentar que el auge de la cultura occidental fue el Tercer Reich. (De hecho, con toda probabilidad algunos críticos radicales de Occidente plantearían precisamente este argumento.) Sin embargo, incluso después de las críticas recibidas, Huntington se ha aferrado a la misma lista arbitraria prácticamente inalterada.[2] Pienso que la única forma de entender por qué Huntington crea esa lista y no otra es fijándonos en el uso que hace de los términos «cultura» y «civilización». De hecho, si leemos el texto con atención, observamos que las expresiones «cultura occidental» y «civilización occidental» son prácticamente intercambiables. Cada civilización tiene su propia cultura. Las culturas, a su vez, parecen consistir principalmente en «ideas», «conceptos» y «valores». En el caso de Occidente, estas ideas parecen haber estado vinculadas en su día a una forma particular de cristianismo, pero luego se han desarrollado básicamente en términos geográficos o nacionales, creando arraigo en Europa occidental y en sus colonias anglófonas y francófonas. Las demás civilizaciones enumeradas, con la excepción de Japón, no se defi-

nen en términos geográficos, sino que siguen siendo religiones: las civilizaciones islámica, confuciana, budista, hindú y cristiana ortodoxa. Esto ya es un poco confuso de por sí. ¿Por qué dejó Occidente de definirse principalmente en términos religiosos alrededor de 1520 (aunque la mayoría de los occidentales sigan diciendo ser «cristianos»), mientras que las demás siguen haciéndolo (aunque la mayoría de los chinos, por ejemplo, seguramente no dirían ser «confucianos»)? Probablemente porque, para mantener la coherencia en este aspecto, Huntington tendría que excluir de Occidente a grupos que preferiría no excluir (católicos o protestantes, judíos, deístas, filósofos seculares) o bien aportar alguna razón por la que Occidente puede congregar una compleja amalgama de creencias y filosofías, mientras que todas las demás civilizaciones no pueden hacerlo. Si analizamos la historia de unidades geográficas como la India o China (en contraposición a entidades inventadas como el hinduismo o el confucianismo), lo que se encuentra es precisamente una compleja amalgama de creencias y filosofías.

La cosa va a peor. En una aclaración posterior titulada «What Makes the West Western» («Qué hace a Occidente occidental») (1996), Huntington afirma que el «pluralismo» es una de las cualidades únicas de Occidente:

> La sociedad occidental ha sido históricamente muy pluralista.[3] Lo que diferencia a Occidente, como señaló Karl Deutsch, «es la aparición y la persistencia de varios grupos autónomos que no se basan en lazos sanguíneos ni matrimoniales». Al inicio, a partir de los siglos VI y VII, estos grupos incluían monasterios, órdenes monásticas y gremios, pero posteriormente se expandieron por muchas zonas de Europa abarcando una serie de asociaciones y sociedades de otros tipos.[4]

Enseguida explica que esta diversidad también incluía el pluralismo de clases (aristocracias fuertes), el pluralismo social (órganos representativos), la diversidad lingüística, etc. Todo ello fue allanando el terreno, afirma, para la complejidad única de la sociedad civil occidental. No obstante, sería fácil de-

mostrar lo ridículo de esta afirmación. Se podría, por ejemplo, recordar al lector que, en realidad, China y la India contaron durante la mayor parte de su historia con un pluralismo religioso mucho más expresivo que el de Europa occidental; que la mayoría de las sociedades asiáticas se caracterizaban por una vertiginosa diversidad de órdenes monásticas, gremios, colegios, sociedades secretas, cofradías, colectividades profesionales y ciudadanas; que ninguna de ellas ideó formas de imponer la uniformidad tan claramente occidentales como la guerra de exterminio contra los herejes, la Inquisición o la caza de brujas. Pero lo asombroso es que Huntington está intentando convertir la incoherencia misma de su categoría en su rasgo definitorio. Empieza describiendo las civilizaciones asiáticas de tal manera que, por definición, no pueden ser plurales. Luego, si alguien se quejara de que la población que él aglutina bajo el término «Occidente» no parece compartir ninguna característica común —ni idioma, religión, filosofía o modo de gobierno—, Huntington podría simplemente replicar que ese pluralismo es la característica que define a Occidente. Es un argumento circular.

En muchos aspectos, el argumento de Huntington no es sino el típico orientalismo de siempre: se presenta a la civilización europea como intrínsecamente dinámica, y a «Oriente» como estancado, atemporal y monolítico, aunque de forma indirecta. Pero lo que de verdad quiero destacar es lo incoherentes que son las nociones de «civilización» y «cultura» que baraja Huntington. Después de todo, la palabra «civilización» puede utilizarse de dos modos muy distintos: para referirse a una sociedad donde las personas viven en ciudades, del mismo modo que un arqueólogo podría referirse al valle del Indo, o para indicar refinamiento, progreso, logro cultural. «Cultura» tiene prácticamente el mismo doble significado. Es un término que se puede utilizar en su sentido antropológico, para referirse a las estructuras de sentimiento, los códigos simbólicos que los miembros de una cultura determinada absorben durante su crecimiento y que influyen en todos los aspectos de su vida cotidiana: la forma de hablar, comer, casarse, gesticular, tocar mú-

sica, etc. Utilizando la terminología de Bourdieu, se podría llamar a esta cultura *habitus*. El mismo término se puede emplear, además, en el sentido de aquello que también se denomina «alta cultura»: las mejores y más profundas producciones de alguna élite artística, literaria o filosófica. La insistencia de Huntington en definir Occidente únicamente por sus conceptos más notables y valiosos —como la libertad y los derechos humanos— sugiere que es sobre todo este último sentido el que tiene en mente. Al fin y al cabo, si hablara de *cultura* en el sentido antropológico, los herederos más directos de los antiguos griegos no serían obviamente los ingleses y franceses modernos, sino los griegos modernos. Sin embargo, en el sistema de Huntington, los griegos modernos se separaron de Occidente hace más de mil quinientos años, en el momento en que se convirtieron a la forma equivocada de cristianismo.

En resumidas cuentas, para que el concepto de «civilización», en el sentido en que lo utiliza Huntington, tenga sentido de veras, hay que concebir las civilizaciones básicamente como tradiciones de personas que leen los libros unas de otras. Se puede decir que Napoleón o Disraeli son más herederos de Platón y Tucídides que un pastor griego de su época por la simple razón de que es más probable que ambos hubieran leído a Platón y Tucídides. La cultura occidental no es solo una colección de ideas, sino una colección de ideas que se enseñan en los libros de texto y se debaten en las aulas, los cafés o los salones literarios. Si no fuera así, resultaría difícil imaginar cómo se podría llegar a una civilización que comienza en la antigua Grecia, pasa a la antigua Roma, mantiene una especie de vida a medias en el mundo católico medieval, y renace en el Renacimiento italiano para luego asentarse principalmente en los países que baña el Atlántico Norte. También sería imposible explicar cómo, durante la mayor parte de su historia, «conceptos occidentales» como los derechos humanos y la democracia existieron solo *in potentia*. Podríamos decir: se trata de una tradición literaria y filosófica, un conjunto de ideas imaginadas por primera vez en la antigua Grecia, luego transmitidas a través de libros, conferencias y seminarios durante miles de

años, desplazándose hacia el oeste, hasta que su potencial liberal y democrático llegó a su plenitud en un pequeño número de países ribereños del Atlántico hace uno o dos siglos. Una vez consagradas en nuevas instituciones democráticas, fueron abriéndose camino en el sentido común social y político de los ciudadanos de a pie. Finalmente, sus defensores se vieron a sí mismos como detentores de un estatus universal y trataron de imponerlas al resto del mundo. Pero aquí encontraron sus límites, porque en última instancia no pueden expandirse a áreas dotadas de tradiciones textuales rivales e igualmente poderosas —basadas en los estudios coránicos o las enseñanzas de Buda— que inculcan otros conceptos y valores.

Esta postura, al menos, sería intelectualmente coherente. Se podría llamar la teoría de la civilización de los Grandes Libros. Hasta tiene su atractivo. Ser occidental, se podría decir, no tiene nada que ver con el *habitus*, con las concepciones profundamente arraigadas del mundo que uno absorbe de niño, que a unas personas las convierten en señoras inglesas de clase alta, a otras en granjeros bávaros o en jóvenes italianos de Brooklyn. Occidente es, más bien, la tradición literaria y filosófica en la que todos ellos se inician, principalmente en la adolescencia, aunque indudablemente ciertos elementos de esa tradición se vayan convirtiendo poco a poco en parte del sentido común de todos. El problema es que, si Huntington aplicara este modelo de forma coherente, se cargaría su propio argumento. Si las civilizaciones no están profundamente arraigadas, ¿por qué no podrían una mujer peruana de clase alta o un granjero bangladesí cursar los mismos estudios y volverse tan occidentales como cualquier otra persona? Pero esto es justamente lo que Huntington pretende negar.

Por eso se ve obligado a ir alternando una y otra vez entre los dos significados de *civilización* y los dos significados de *cultura*. Casi siempre se define a Occidente por sus ideales más elevados. Pero a veces se define por su estructura institucional vigente, como los gremios y las órdenes monásticas de la Edad Media, que no parecen inspirados en las lecturas de Platón y Aristóteles, sino que surgieron *motu proprio*. A veces, se mencio-

na el individualismo occidental como un principio abstracto, normalmente sofocado, una idea conservada en textos antiguos, pero que ocasionalmente asoma en documentos como la *Carta Magna*. Otras veces se le nombra como a una concepción popular profundamente arraigada, que nunca tendrá sentido intuitivo para quienes se han criado en otra tradición cultural.

Ahora bien, como digo, elegí a Huntington principalmente porque es un blanco fácil. El argumento de *El choque de civilizaciones* es chapucero como pocos. Los críticos se han ensañado con casi todo lo que ha dicho sobre las civilizaciones no occidentales. El lector puede preguntarse al respecto, y con razón, por qué me tomo la molestia de dedicarle tanto tiempo. La razón es que, precisamente por ser una chapuza, el argumento de Huntington pone de manifiesto la incoherencia de cosas que casi todos damos por sentadas. Ninguno de sus críticos, que yo sepa, ha cuestionado la idea de que exista una entidad llamada «Occidente» a la que podamos referiros a la vez como una tradición literaria originaria de la antigua Grecia y como la cultura común de las personas que viven hoy en Europa occidental y América del Norte. Tampoco se cuestiona que conceptos como los de «individualismo» y «democracia» son al menos en cierta medida específicos de «Occidente». Todo esto se da por sentado como base del debate. Algunos se disponen a ensalzar a Occidente como la cuna de la libertad. Otros lo denuncian como fuente de violencia imperial. Pero es casi imposible encontrar un pensador político, filosófico o social, de izquierdas o de derechas, que cuestione la posibilidad de decir algo con sentido sobre la «tradición occidental». De hecho, para muchos de los más radicales, es como si fuera imposible decir algo que tenga sentido sobre lo que sea.

Paréntesis: sobre la escurridiza mirada occidental

Lo que sugiero es que la noción misma de Occidente supone un borrado permanente de la línea entre las tradiciones textuales y las prácticas cotidianas. Encontramos un ejemplo

particularmente vívido de ello en una serie de libros que escribió en la década de 1920 un filósofo francés llamado Lucien Lévy-Bruhl, en los que proponía que muchas de las sociedades estudiadas por los antropólogos evidenciaban una «mentalidad pre-lógica».[5] Los occidentales modernos emplean el pensamiento lógico-experimental, según él, mientras que los primitivos emplean principios sustancialmente distintos. No hace falta explicar todo el argumento. La tesis de Lévy-Bruhl sobre la lógica primitiva fue atacada integralmente casi de inmediato y hoy por hoy su argumento se considera totalmente desacreditado. Lo que no señalaron sus críticos, en general, fue que Lévy-Bruhl estaba confundiendo churras con merinas. Básicamente, lo que hizo fue reunir las manifestaciones rituales más insólitas o las reacciones más inesperadas ante circunstancias atípicas que pudo recopilar de las observaciones de los misioneros europeos y los funcionarios coloniales en África, Nueva Guinea y lugares similares, y tratar de extrapolar su lógica. Luego, comparó este material, no con datos similares recopilados en Francia o en algún otro país occidental, sino con una concepción totalmente idealizada del supuesto comportamiento de los occidentales, basada en textos filosóficos y científicos (respaldada, sin duda, por observaciones sobre el modo en que los filósofos y otros académicos operan mientras discuten y debaten sobre dichos textos). Los resultados son manifiestamente absurdos —todos sabemos que la gente común no aplica los silogismos aristotélicos y los métodos experimentales a sus asuntos cotidianos—, pero la magia especial que desprende este estilo de escritura hace que uno nunca se vea obligado a cuestionarlo.

Porque, de hecho, este estilo de escritura es muy común. ¿Cómo funciona su magia?

En gran medida, haciendo que el lector se identifique con un ser humano de cualidades indeterminadas que intenta resolver un enigma. Lo observamos en la tradición filosófica occidental, especialmente a partir de las obras de Aristóteles que, en comparación con obras similares de otras tradiciones filosóficas (que

rara vez parten de pensadores tan descontextualizados), nos dan la impresión de que el universo fue creado ayer, insinuando que no hace falta tener ningún conocimiento previo. Además, tienden a mostrar a un narrador sensato que se enfrenta a algún tipo de prácticas exóticas; esto es lo que hace posible, por ejemplo, que un alemán contemporáneo lea la *Germania* de Tácito y se identifique automáticamente con la perspectiva del narrador italiano y no con la de su propio antepasado, o que un ateo italiano lea el relato de un misionero anglicano sobre algún ritual en Zimbabue sin tener que pensar en la dedicación de ese observador a extraños rituales del té o a la doctrina de la transubstanciación. Toda la historia de Occidente puede así entenderse como una historia de «inventos» y «descubrimientos». Sobre todo, está el hecho de que es precisamente cuando uno empieza a escribir para abordar estas cuestiones, como yo en este momento, cuando se convierte efectivamente en parte del canon y la tradición se nos presenta envuelta en una inevitabilidad abrumadora.

Más que cualquier otra cosa, el «individuo occidental» de Lévy-Bruhl y de la mayor parte de los antropólogos contemporáneos es ese observador racional y carente de rasgos distintivos, un ojo incorpóreo, cuidadosamente liberado de cualquier contenido individual o social, que supuestamente debemos aspirar a ser cuando escribimos ciertos tipos de texto. Dicho individuo tiene poco que ver con cualquier ser humano que haya existido, crecido, que se haya enamorado, comprometido, que haya odiado. Es una pura abstracción. Reconocerlo plantea un terrible problema a los antropólogos: si el «individuo occidental» no existe, entonces ¿cuál es exactamente nuestro punto de comparación?

Me parece que esto crea un problema aún mayor, sin embargo, para cualquiera que pretenda ver en aquel individuo la figura portadora de la «democracia». Si la democracia es el autogobierno comunitario, el individuo occidental es un actor purgado de cualquier lazo comunitario. Es posible imaginar a este observador relativamente anónimo y racional como protagonista de ciertas formas de economía de mercado, pero convertirlo (se

presume que es hombre, salvo indicación en contrario) en demócrata solo parece posible si se define la democracia como una especie de mercado al que los actores acceden con poco más que una serie de intereses económicos que perseguir. Este es, por supuesto, el enfoque que promueve la teoría de la elección racional y, en cierto modo, se podría decir que ya está implícito en el enfoque predominante de la toma de decisiones democráticas en la literatura desde Rousseau, que tiende a ver la «deliberación» como mero equilibrio de intereses y no como un proceso por el cual se constituyen, o incluso se configuran, los propios sujetos.[6] Es muy difícil ver cómo semejante abstracción, alejada de cualquier comunidad concreta, pueda participar en el tipo de diálogo y compromiso que conlleva cualquier cosa que no sea la forma más abstracta que imaginarse pueda de un proceso democrático, por ejemplo, la participación periódica en elecciones.

La reconfiguración de los sistemas mundiales

Es totalmente lícito que el lector se haga la pregunta: si «Occidente» es una categoría sin sentido, ¿cómo podemos hablar de estos temas? Pienso que necesitamos un conjunto de categorías completamente nuevo. Aunque difícilmente este sería el lugar idóneo para desarrollarlas, he sugerido en ocasiones que hay toda una serie de términos —empezando por Occidente, pero incluyendo otros como «modernidad»— que sustituyen eficazmente al pensamiento.[7] Si se observan las concentraciones urbanísticas o las tradiciones literarias y filosóficas, es difícil no tener la sensación de que, durante la mayor parte de su historia, Eurasia estuvo dividida en tres centros principales: un sistema oriental centrado en China, otro sudasiático en lo que sería la actual India y una civilización occidental centrada en lo que hoy llamamos Oriente Medio, extendiéndose más o menos según la época hacia el Mediterráneo. En términos de sistema mundial, durante la mayor parte de la Edad Media, Europa y África parecen haber tenido casi exactamente la misma relación con los esta-

dos centrales de Mesopotamia y el Levante: eran periferias económicas clásicas, que importaban manufacturas y suministraban materias primas como oro y plata y, lo que es llamativo, un gran número de esclavos. (Tras la revuelta de los esclavos africanos en Basora entre 868 y 883 d. C., el califato abasí parece que comenzó a importar europeos, ya que se les consideraba más dóciles.) Durante la mayor parte de este periodo, Europa y África fueron también periferias culturales. El islam se asemeja en tantos aspectos a lo que más tarde se denominaría «tradición occidental» —los esfuerzos intelectuales por fusionar las escrituras judeocristianas con las categorías de la filosofía griega, el énfasis literario en el amor cortés, el racionalismo científico, el legalismo, el monoteísmo puritano, el impulso proselitista, el capitalismo mercantil expansionista, incluso las oleadas periódicas de fascinación por el «misticismo oriental»— que solo el más profundo prejuicio histórico pudo haber cegado a los historiadores europeos hasta el punto de llegar a la conclusión de que, en realidad, esa es la tradición occidental; que la islamización fue y sigue siendo una forma de occidentalización; que quienes vivían en los reinos bárbaros de la Edad Media europea solo llegaron a parecerse a lo que ahora llamamos «Occidente» cuando se convirtieron en algo más parecido al islam.

Si es así, aquello a lo que solemos llamar «el auge de Occidente» probablemente se entienda mejor, en términos del sistema mundial, como el surgimiento de lo que Michel-Rolph Trouillot ha denominado el «sistema del Atlántico Norte», que sustituyó gradualmente a la semiperiferia mediterránea y emergió como una economía mundial propia, rivalizando y, luego, incorporando de forma gradual, lenta y laboriosa a la antigua economía mundial centrada en las sociedades cosmopolitas del océano Índico.[8] Este sistema mundial del Atlántico Norte se creó mediante una catástrofe casi inimaginable: la destrucción de civilizaciones enteras, la esclavización masiva y la muerte de al menos cien millones de seres humanos. También produjo sus propias formas de cosmopolitismo, con infinitos sincretismos de tradiciones africanas, nativas americanas y europeas. Gran parte de la historia del proletariado marítimo del Atlán-

tico Norte apenas se está empezando a reconstruir, una historia de motines, piratería, rebeliones, deserciones, comunidades experimentales y todo tipo de ideas basadas en la antinomia y el populismo, que los relatos convencionales casi siempre silenciaron, y que, aunque muchas de ellas se han perdido para siempre, parecen haber desempeñado un papel clave en buena parte de las ideas radicales que más tarde se hicieron llamar «democracia».[9] Pero me estoy adelantando a los acontecimientos. Por ahora, solo quiero subrayar que, en lugar de una historia de «civilizaciones» que se desarrollan a través de algún proceso herderiano o hegeliano de despliegue interno, nos encontramos ante sociedades que se hallan completamente entrelazadas.

B. La democracia no fue inventada

Al iniciar este ensayo he sugerido que se puede escribir la historia de la democracia de dos maneras muy distintas. Se puede escribir una historia de la palabra «democracia», desde la antigua Atenas, o se puede escribir una historia de los procedimientos igualitarios de toma de decisiones que en Atenas dieron en llamarse «democráticos».

Normalmente, tendemos a asumir que ambos conceptos son prácticamente idénticos, ya que la sabiduría popular sostiene que la democracia, al igual que la ciencia o la filosofía, fue inventada en la antigua Grecia. A primera vista, esta afirmación suena extraña. A lo largo de la historia de la humanidad ha habido comunidades igualitarias, muchas de ellas mucho más igualitarias que la Atenas del siglo v, y todas ellas contaban con algún tipo de procedimiento para tomar decisiones sobre asuntos de importancia colectiva. Casi siempre esto implicaba reunirse para debatir, y todos los miembros de la comunidad, al menos en teoría, tenían el mismo derecho a opinar. Sin embargo, de alguna manera, siempre se da por sentado que estos procedimientos no podían ser, propiamente hablando, «democráticos».

La razón principal por la que intuitivamente este argumento parece válido es porque, en estas otras asambleas, rara vez se llegaba a votar. Casi siempre se aplicaba alguna forma de consenso, lo que ya de por sí es interesante. Si aceptamos la idea de que levantar la mano, o hacer que todos los que apoyan una propuesta se coloquen a un lado de la plaza y todos los que se oponen al otro, no son realmente ideas tan sofisticadas como para que algún genio de la antigüedad tuviera que «inventarlas», entonces, ¿por qué se emplean tan pocas veces? ¿Por qué las comunidades preferían, sin excepción, la tarea aparentemente mucho más difícil de decidir por unanimidad?

La explicación que yo propondría es la siguiente: en una comunidad cara a cara es mucho más fácil averiguar lo que la mayoría de sus miembros quieren hacer que averiguar cómo cambiar la opinión de aquellos que no quieren hacerlo. La toma de decisiones por consenso es típica de las sociedades en las que no hay forma de obligar a una minoría a aceptar la decisión de la mayoría, ya sea porque no existe un Estado con el monopolio de la fuerza coercitiva o porque el Estado no tiene interés o no tiende a intervenir en la toma de decisiones locales. Si no hay forma de obligar a quienes disienten demasiado de la decisión mayoritaria a aceptarla, lo menos deseable sería celebrar una votación, es decir, una disputa pública en la que una parte saldrá perdiendo. La votación sería probablemente el medio más eficaz para provocar el tipo de humillaciones, resentimientos y odios que, en última instancia, conducen a la destrucción de las comunidades. Cualquier activista contemporáneo que haya pasado por una formación en facilitación para un grupo de acción directa podrá asegurar que el proceso de consenso no es lo mismo que el debate parlamentario, y encontrar el consenso no se parece en nada a la votación. Se trata más bien de un proceso de compromiso y síntesis destinado a producir decisiones que nadie encuentre tan violentamente objetables que no esté dispuesto, al menos, a dar su consentimiento. Es decir, los dos niveles que solemos distinguir —la toma de decisiones y la ejecución— se superponen aquí de manera efectiva. No se trata de que todos tengan que estar

de acuerdo. La mayoría de las medidas de consenso incluyen formas graduadas de desacuerdo de varios tipos. El objetivo es garantizar que nadie se vaya con la sensación de que sus opiniones han sido totalmente ignoradas y, por lo tanto, que incluso aquellos que piensan que el grupo ha tomado una mala decisión estén dispuestos a ofrecer su asentimiento pasivo.

Podríamos decir que la democracia mayoritaria solo puede surgir cuando coinciden dos factores:

1. La sensación de que las personas deben tener el mismo peso a la hora de tomar decisiones en grupo, y
2. Un aparato coercitivo capaz de ejecutar esas decisiones.

Durante buena parte de la historia de la humanidad, tener ambas cosas a la vez solo fue posible en contadas ocasiones. Las sociedades igualitarias tampoco suelen aprobar que se imponga una coacción sistemática. Cuando existía un mecanismo de coacción, a quienes lo ejercían ni siquiera se les ocurría que estuvieran imponiendo algún tipo de voluntad popular.

Es evidente que la antigua Grecia fue una de las sociedades más competitivas de la historia. Era una sociedad que tendía a convertirlo todo en una disputa pública, desde el atletismo hasta la filosofía o el drama trágico, o lo que fuera. Por lo tanto, no es de extrañar que hicieran lo mismo con la toma de decisiones políticas. Sin embargo, aún más importante era el hecho de que las decisiones las tomaba un pueblo armado. Aristóteles, en su *Política*, observa que la constitución de una ciudad-Estado griega dependerá normalmente del arma principal de su ejército: si se trata de la caballería, será una aristocracia, ya que los caballos son caros. Si se trata de la infantería hoplita, será oligárquica, ya que no todos podían permitirse la armadura y el entrenamiento. Si su poder se basaba en la marina o la infantería ligera, se podría esperar una democracia, ya que cualquiera puede remar o usar una honda. Dicho de otro modo, si un hombre está armado, entonces hay que tener en cuenta sus opiniones. Se puede ver cómo funcionaba esto en su forma más descarnada en *Anábasis*, donde Jenofonte cuenta

la historia de un ejército de mercenarios griegos que de repente se encuentran sin líder y perdidos en medio de Persia. Eligen nuevos oficiales y celebran una votación colectiva para decidir qué hacer a continuación. En este caso, incluso si la votación fuera sesenta-cuarenta, todos podían ver el equilibrio de fuerzas y lo que sucedería si las cosas escalasen a los golpes. Cada voto era, en sentido real, una conquista.

En otras palabras, aquí también la toma de decisiones y los medios de ejecución se superpusieron (o podrían hacerlo) de manera efectiva, pero muy distinta.

Las legiones romanas podían ser democráticas del mismo modo; fue sobre todo por esta razón por la que nunca se les permitió entrar en la ciudad de Roma. Y, cuando Maquiavelo recuperó la noción de una república democrática en los albores de la era «moderna», volvió de inmediato a la noción de un pueblo en armas.

Esto, a su vez, podría ayudar a explicar el término «democracia» en sí mismo, que parece haber sido acuñado como un insulto por sus oponentes elitistas, ya que significa literalmente la «fuerza» o incluso la «violencia» del pueblo. *Kratos*, no *archos*. Los elitistas que acuñaron el término siempre consideraron que la democracia no estaba muy lejos de los simples disturbios o el gobierno de la muchedumbre;* aunque, por supuesto, su solución era la conquista permanente del pueblo por parte de otra persona. Irónicamente, cuando lograban suprimir la democracia por este motivo, que era lo que solía ocurrir, resultaba que la única forma de conocer la voluntad del pueblo era justamente a través de los disturbios, una práctica que se institucionalizó bastante en, por ejemplo, la Roma imperial o la Gran Bretaña del siglo XVIII.

Una cuestión que debe investigarse desde el punto de vista histórico es hasta qué punto el Estado alentaba realmente este tipo de situaciones. Por supuesto, no me refiero a disturbios en sentido literal, sino a lo que yo llamaría «espejos deformantes»:

* El gobierno o control por parte de las masas toma en el siglo III a. C. el nombre de «olocracia» en las *Historias* de Polibio. (*N. del t.*)

instituciones promovidas o respaldadas por las élites que reforzaban la idea de que la toma de decisiones populares solo podía ser violenta, caótica y arbitraria, es decir, «el gobierno de la muchedumbre». Tengo la sospecha de que esas instituciones son algo común en los regímenes autoritarios. Pensemos, por ejemplo, que mientras que el evento público que definía la Atenas democrática era el ágora, el evento público que definía la Roma autoritaria era el circo, asambleas en las que la plebe se reunía para presenciar carreras, combates de gladiadores y ejecuciones masivas. Era el Estado el que patrocinaba directamente estos juegos o, más a menudo, miembros concretos de la élite.[10] Lo que resulta fascinante de las competiciones de gladiadores, en particular, es que implicaban una especie de toma de decisiones popular: a los gladiadores se les quitaba la vida o se les perdonaba según el favor o desfavor popular. Sin embargo, mientras que los procedimientos del ágora ateniense estaban diseñados para maximizar la dignidad del *demos* y la reflexión de sus deliberaciones —a pesar del elemento subyacente de coacción y su capacidad ocasional para tomar decisiones terriblemente sanguinarias—, el circo romano era casi lo opuesto, asemejándose más bien a linchamientos regulares patrocinados por el Estado. Casi todas las cualidades que los escritores posteriores hostiles a la democracia atribuían normalmente a «la turba» —la arbitrariedad de sus antojos, la crueldad manifiesta, el faccionalismo (los partidarios de equipos rivales de carros de carreras solían enfrentarse en las calles), la veneración de héroes, las pasiones desenfrenadas— no solo se toleraban, sino que se fomentaban en el anfiteatro romano. Era como si una élite autoritaria intentara mostrar al público, como una visión de pesadilla, imágenes constantes del caos que se produciría si tomaran el poder en sus propias manos.

Si recalco los orígenes militares de la democracia directa, no lo hago para insinuar que las asambleas populares en las ciudades medievales o las reuniones municipales de Nueva Inglaterra, por ejemplo, no fueran en general procedimientos ordenados y dignos; aunque uno sospecha que esto se debía en parte al hecho de que, también aquí, en la práctica real, existía

una cierta base de búsqueda de consenso. Aun así, parece que hicieron poco por disuadir a los miembros de las élites políticas de la idea de que el gobierno popular se parecería más a los circos y disturbios de la Roma imperial y Bizancio. Los autores del «Federalista» (*Federalist Papers*), como casi todos los hombres cultos de su época, daban por sentado que lo que ellos llamaban «democracia» —con lo que se referían a la democracia directa, la «democracia pura», como a veces la denominaban— era por naturaleza la forma de gobierno más inestable y tumultuosa, por no decir que ponía en peligro los derechos de las minorías (la minoría específica que tenían en mente eran los ricos). Solo cuando el término «democracia» pudo transformarse casi por completo para incorporar el principio de representación —un término que tiene una historia muy curiosa, ya que, como solía recordar Cornelius Castoriadis, se refería a los representantes del pueblo ante el rey, embajadores internos de hecho, más que a quienes ejercían el poder—, fue rehabilitado a los ojos de los teóricos políticos de buena cuna y adquirió el significado que tiene hoy en día. Enseguida explicaré, aunque sucintamente, cómo se produjo esto.[11]

C. Sobre el surgimiento del «ideal democrático»

Lo que más llama la atención es cuánto tiempo tardó este proceso. Durante los primeros trescientos años del sistema del Atlántico Norte, la democracia siguió significando «la muchedumbre», incluso en la «Era de las Revoluciones». Los fundadores de lo que hoy se consideran las primeras constituciones democráticas de Francia y Estados Unidos casi siempre rechazaron cualquier insinuación de que estuvieran intentando introducir la «democracia». Como ha observado Francis Dupuis-Déri:

> Los fundadores de los sistemas electorales modernos de Estados Unidos y Francia eran abiertamente antidemocráticos. Este antidemocratismo puede explicarse en parte por su profundo co-

nocimiento de los textos literarios, filosóficos e históricos de la antigüedad grecorromana. En lo que respecta a la historia política, era habitual que las figuras políticas estadounidenses y francesas se consideraran herederas directas de la civilización clásica y creyeran que, a lo largo de la historia, desde Atenas y Roma hasta Boston y París, las mismas fuerzas políticas se habían enfrentado en luchas eternas. Los fundadores se alinearon con las fuerzas republicanas históricas contra las aristocráticas y democráticas, y la república romana se convirtió en el modelo político tanto para los estadounidenses como para los franceses, mientras que la democracia ateniense era un modelo denostado al que no seguir.[12]

En el mundo anglófono, por ejemplo, la mayoría de las personas instruidas de finales del siglo XVIII conocían la democracia ateniense principalmente a través de una traducción de Tucídides realizada por Thomas Hobbes. No sorprende que llegaran a la conclusión de que la democracia era una forma de gobierno inestable, tumultuosa, propensa al faccionalismo y la demagogia, y con una fuerte tendencia a deslizarse hacia la tiranía.

La mayoría de los políticos de la época eran hostiles a todo lo que oliera a democracia precisamente porque se veían a sí mismos como herederos de lo que hoy llamamos la «tradición occidental». El ideal de la República romana quedó consagrado, por ejemplo, en la Constitución estadounidense, cuyos redactores intentaban imitar conscientemente la «constitución mixta» de Roma, equilibrando elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. John Adams, por ejemplo, en su obra *Defensa de las Constituciones de los Estados Unidos* (1797), argumentaba que las sociedades verdaderamente igualitarias no existen; que toda sociedad humana conocida tiene un líder supremo, una aristocracia (ya sea de riqueza o una «aristocracia natural» de virtud) y un público, y que la constitución romana era la más perfecta a la hora de asegurar el equilibrio de poderes.[13] La Constitución estadounidense pretendía reproducir este equilibrio creando una figura presidencial fuerte, un Senado que representara a los ricos y un Congreso que repre-

sentara al pueblo, aunque los poderes de este último se limitaban sobre todo a garantizar el control popular sobre la distribución del dinero de los impuestos. Este ideal republicano es la base de todas las constituciones «democráticas» y, hasta el día de hoy, a muchos pensadores conservadores de Estados Unidos les gusta señalar que «Estados Unidos no es una democracia: es una república».

Por otro lado, como señala John Markoff, «quienes se autodenominaban demócratas a finales del siglo XVIII se solían mostrar muy recelosos con los parlamentos, no ocultaban su hostilidad a los partidos políticos competitivos, eran críticos con el voto secreto, indiferentes o incluso contrarios al sufragio femenino y, en ciertos casos, tolerantes con la esclavitud», lo cual, una vez más, no es de extrañar en quienes deseaban revivir algo parecido a la antigua Atenas.[14]

En aquella época, a los demócratas declarados de este tipo —hombres como Tom Paine, por ejemplo— se les veía incluso en los regímenes revolucionarios como una insignificante minoría de demagogos. Las cosas solo empezaron a cambiar a lo largo del siglo siguiente. En Estados Unidos, a medida que se ampliaba el derecho al voto en las primeras décadas del siglo XIX y los políticos se veían cada vez más en la obligación de captar los votos de los pequeños agricultores y el proletariado urbano, algunos comenzaron a adoptar el término. Andrew Jackson fue el primero en hacerlo. Empezó a referirse a sí mismo como demócrata en la década de 1820. Al cabo de veinte años, casi todos los partidos políticos, no solo los populistas, sino también los más conservadores, empezaron a seguir su ejemplo. En Francia, los socialistas comenzaron a reivindicar la «democracia» en la década de 1830, con resultados similares: en diez o quince años, el término era utilizado incluso por republicanos moderados y conservadores obligados a competir con ellos por el voto popular.[15] En ese mismo periodo, Atenas fue objeto de una drástica revalorización y, a partir de la década de 1820, se la empezó a presentar como la encarnación de un noble ideal de participación pública, en lugar de una violenta psicología de masas convertida en pesadilla.[16] Sin embargo, esto no

se debe a que alguien apoyara entonces la democracia directa al estilo ateniense, ni siquiera a nivel local (de hecho, es probable que fuera esto precisamente lo que hiciera posible rehabilitar Atenas). En general, los políticos se limitaron a sustituir paulatinamente la palabra «democracia» por «república», sin que ello supusiera ningún cambio en el significado. Intuyo que esta inflexión positiva con respecto a Atenas tenía que ver ante todo con la fascinación popular por los acontecimientos que en aquel momento se estaban produciendo en Grecia: concretamente, la guerra de independencia contra el Imperio otomano entre 1821 y 1829. Era difícil no verlo como una reedición moderna del choque entre el Imperio persa y las ciudades-Estado griegas relatado por Heródoto, cuyas *Historias* sirvieron de texto fundacional de la oposición entre la Europa amante de la libertad y el tiránico Oriente; y, por supuesto, cambiar el marco de referencia de Tucídides a Heródoto solo podía beneficiar a la imagen de Atenas.

Cuando novelistas como Victor Hugo y poetas como Walt Whitman comenzaron a ensalzar la democracia como un noble ideal —y no tardaron en hacerlo—, no se referían a los juegos de palabras de la élite, sino al sentimiento popular más extendido que había llevado a los pequeños agricultores y al proletariado urbano a ver con buenos ojos el término desde el principio, incluso cuando la élite política todavía lo utilizaba más bien como un insulto. En otras palabras, el «ideal democrático» no surgió de la tradición literaria y filosófica occidental, sino que le fue impuesto. De hecho, la noción de que la democracia era un ideal claramente «occidental» solo apareció mucho más tarde. Durante la mayor parte del siglo XIX, cuando los europeos se definían a sí mismos en contraposición al «Este» u «Oriente», lo hacían precisamente como «europeos», no como «occidentales». Salvo contadas excepciones, «Occidente» se refería a América. Fue solo en la década de 1890 cuando los europeos comenzaron a ver a Estados Unidos como parte de la misma civilización, en pie de igualdad, que muchos empezaron a utilizar el término en su sentido actual.[17] La «civilización occidental» de Huntington aparece aún más tarde: este

concepto se desarrolló por primera vez en las universidades estadounidenses en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, cuando los intelectuales alemanes ya se habían enzarzado en un debate sobre si formaban parte de Occidente.[18] A lo largo del siglo XX, el concepto de «civilización occidental» resultó perfectamente adaptado a una época que fue testigo de la disolución gradual de los imperios coloniales, al aglutinar a las antiguas metrópolis coloniales con sus asentamientos más ricos y poderosos, a la vez que insistía en su común superioridad moral e intelectual y abandonaba cualquier idea de que tuvieran necesariamente la responsabilidad de «civilizar» a nadie más. La curiosa tensión que se desprende de expresiones como «ciencia occidental», «libertades occidentales» o «bienes de consumo occidentales» —¿reflejarán verdades universales que todos los humanos deberían reconocer o serán solo fruto de una tradición entre otras?— parece surgir directamente de las ambigüedades del momento histórico. Como he dicho antes, la formulación resultante está tan plagada de contradicciones que cuesta ver cómo podría haber surgido, salvo para satisfacer una necesidad histórica muy concreta.

Sin embargo, analizando más detenidamente esas expresiones, resulta obvio que todos estos objetos «occidentales» son el producto de un sinfín de interrelaciones. La «ciencia occidental» se construyó a partir de descubrimientos realizados en varios continentes y, actualmente, la producen en su mayoría personas no occidentales. Los «bienes de consumo occidentales» siempre se han fabricado con materiales procedentes de todo el mundo, muchos de los cuales imitaban explícitamente productos asiáticos y, hoy en día, se fabrican exclusivamente en China. ¿Podemos decir lo mismo de las «libertades occidentales»?

El lector podrá ciertamente adivinar mi respuesta.

D. Recuperación

En los debates sobre los orígenes del capitalismo, uno de los principales puntos de discordia es si el capitalismo —o, si se

prefiere, el capitalismo industrial— surgió principalmente en las sociedades europeas, o si solo puede entenderse en el contexto de un sistema mundial más amplio que conectaba Europa con sus posesiones, mercados y mano de obra en ultramar. Es un argumento razonable, a mi juicio, ya que muchas formas capitalistas surgieron muy temprano; se podría decir que muchas de ellas ya estaban presentes, al menos en forma embrionaria, en los albores de la expansión europea. No se puede decir lo mismo de la democracia. Incluso si se está dispuesto a seguir la convención ahora aceptada e identificar las formas republicanas de gobierno con esa palabra, la democracia solo surge en centros del imperio como Gran Bretaña y Francia, y en colonias como Estados Unidos, después de que el sistema atlántico hubiera existido durante casi trescientos años.

Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad y Min-wen Shih han elaborado lo que, en mi opinión, es una de las respuestas más interesantes a Huntington: un análisis sistémico mundial de la expansión europea, especialmente en Asia, durante los últimos siglos.[19] Uno de los elementos más fascinantes de su relato es cómo, exactamente al mismo tiempo que las potencias europeas empezaron a considerarse «democráticas» —en las décadas de 1830, 1840 y 1850—, esas mismas potencias comenzaron a aplicar una política deliberada de apoyo a las élites reaccionarias contra quienes impulsaban algo remotamente parecido a reformas democráticas en ultramar. Gran Bretaña fue especialmente flagrante en este sentido: ya fuera en su apoyo al Imperio otomano contra la rebelión del gobernador egipcio Muhammad Ali tras el Tratado de Balta Limani de 1838, o en su defensa a las fuerzas imperiales Qing contra la rebelión Taiping tras el Tratado de Nanjing de 1842. En ambos casos, Gran Bretaña encontró primero alguna excusa para lanzar un ataque militar contra uno de los grandes antiguos regímenes asiáticos, lo derrotó militarmente, impuso un tratado comercialmente ventajoso y, casi de inmediato, dio un giro para apoyar a ese mismo régimen contra los rebeldes políticos que claramente estaban más cerca de sus propios supuestos valores «occidentales» que el propio régimen: en el primer caso, una re-

belión que pretendía convertir Egipto en algo más parecido a un Estado-nación moderno; en el segundo, un movimiento cristiano igualitario que pedía la hermandad universal. Tras la Gran Rebelión de 1857 en la India, Gran Bretaña comenzó a emplear la misma estrategia en sus propias colonias, apoyando conscientemente a «los magnates terratenientes y los pequeños gobernantes de los "estados nativos" dentro de su propio imperio indio».[20] Todo esto se vio refrendado a nivel intelectual por el desarrollo, en esa misma época, de teorías orientalistas que alegaban que, en Asia, tales regímenes autoritarios eran inevitables y que los movimientos democratizantes eran antinaturales o directamente inexistentes.

> En resumen, la afirmación de Huntington de que la civilización occidental es la portadora de un legado de liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, Estados de derecho, democracia, libre mercado y otros ideales igualmente atractivos —que, según se dice, solo han penetrado otras civilizaciones de forma superficial— suena falsa para cualquiera que conozca mínimamente el historial occidental en Asia en la llamada era de los Estados-nación. En esta larga lista de ideales, es difícil encontrar uno solo que no haya sido negado, en parte o en su totalidad, por las principales potencias occidentales de la época en sus relaciones con los pueblos que sometieron a un dominio colonial directo o con los Gobiernos sobre los que trataron de establecer su soberanía. Y, a la inversa, es igualmente difícil encontrar uno solo de esos ideales que no haya sido defendido por los movimientos de liberación nacional en su lucha contra las potencias occidentales. Sin embargo, al defender estos ideales, los pueblos y Gobiernos no occidentales los combinaban invariablemente con ideales derivados de sus propias civilizaciones en ámbitos en los que tenían poco que aprender de Occidente.[21]

En realidad, creo que se podría ir mucho más allá. La oposición a la expansión europea en gran parte del mundo, incluso desde muy temprano, parece haberse llevado a cabo en nombre de los «valores occidentales» que los europeos en

cuestión aún no tenían. Engseng Ho, por ejemplo, llama nuestra atención sobre la primera articulación conocida de la noción de yihad contra los europeos en el océano Índico: un libro titulado *Don de los guerreros de la yihad en asuntos relacionados con los portugueses*, escrito en 1574 por un jurista árabe llamado Zayn al-Din al-Malibari y dirigido al sultán musulmán del estado de Bijapur en el Decán.[22] El autor defiende allí que está justificado declarar la guerra a los portugueses porque estos destruyeron una sociedad tolerante y pluralista en la que musulmanes, hindúes, cristianos y judíos siempre habían logrado coexistir.

En la ecúmene comercial musulmana del océano Índico, hacía tiempo que se daba importancia a algunos de los valores de Huntington, como una determinada noción de libertad, una determinada noción de igualdad, o ciertas ideas muy explícitas acerca de la libertad de comercio y el imperio de la ley; la tolerancia religiosa bien podría haberse convertido en valor, junto a algunos más, a raíz de la llegada de los europeos, aunque fuera solamente para diferenciarse de ellos. Lo que quiero decir es que no se puede atribuir ninguno de estos valores a una sola tradición moral, intelectual o cultural, sino que estos surgen de este tipo de interacción, para bien o para mal.

Pero también quiero hacer otra puntualización. Estamos ante una obra escrita por un jurista musulmán para un rey del sur de la India. Los valores que pretende defender, de tolerancia y mutua avenencia —en realidad, estos términos son nuestros; el autor habla de «amabilidad»—, podrían haber surgido de un complejo espacio intercultural, externo a la autoridad de cualquier poder estatal dominante, y podrían haberse cristalizado solo frente a quienes deseaban destruir ese espacio. Sin embargo, para escribir sobre ellos y justificar su defensa, se vio obligado a hacer referencia a los Estados y a enmarcar su argumento en términos de una sola tradición literario-filosófica que, en este caso, era la tradición jurídica del islam suní. Fue un gesto de reincorporación, como era inevitable tratándose de un regreso al mundo del poder estatal y de la autoridad textual. Y, cuando más tarde otros autores escriben sobre estas

mismas ideas, tienden a representar los temas que abordan como si los ideales surgieran de esa tradición, y no de espacios intersticiales.

Lo mismo ocurre con los historiadores. En cierto modo, es casi inevitable que lo hagan, teniendo en cuenta la naturaleza de sus fuentes. Al fin y al cabo, ellos son ante todo estudiosos de las tradiciones textuales, y normalmente obtener información sobre los espacios intersticiales no es tarea fácil. Cabe añadir que, al menos en el caso de la «tradición occidental», escriben, en gran parte, dentro de la misma tradición literaria que sus fuentes. Esto es lo que hace que los verdaderos orígenes de los ideales democráticos —en particular ese entusiasmo popular por las ideas de libertad y pueblo soberano que empujó a los políticos a adoptar el término— sean tan difíciles de reconstruir. Recordemos lo que dije antes sobre la «escurridiza mirada occidental». Durante mucho tiempo la tradición ha tendido a describir las sociedades conceptualmente lejanas como enigmas que un observador racional debe descifrar. Como resultado, en esa época las descripciones de sociedades lejanas servían a menudo para plantear una cuestión política: ya fuera contrastando las sociedades europeas con la relativa libertad de los nativos americanos o con el relativo orden de China. Pero no solían reconocer el grado en que ellas mismas estaban imbricadas en esas sociedades lejanas ni hasta qué punto sus propias instituciones estaban influenciadas por las de aquellas. De hecho, como sabe cualquier estudiante de antropología primitiva, incluso los autores que eran en parte nativos americanos o en parte chinos, o que nunca habían pisado Europa, tendían a escribir de esta manera. Como hombres o mujeres de acción, negociaban su camino entre mundos. Llegado el momento de escribir sobre sus experiencias, se convertían en abstracciones sin propiedades distintivas. Y cuando se trataba de redactar historias institucionales, se referían, casi invariablemente, al mundo clásico.

El «debate sobre la influencia»

En 1977, Donald A. Grinde, historiador de la Confederación Iroquesa (él mismo nativo americano y miembro del Movimiento Indígena Americano, AIM, por sus siglas en inglés), escribió un ensayo en el que proponía que ciertos elementos de la Constitución de los Estados Unidos, en concreto su estructura federal, se inspiraron en parte en la Liga de las Seis Naciones. En la década de 1980, desarrolló este argumento junto con otro historiador, Bruce Johansen, sugiriendo que, en un sentido más amplio, lo que hoy consideramos el espíritu democrático de Estados Unidos se inspiró en parte en el ejemplo de los nativos americanos.

Algunas de las pruebas recogidas eran bastante convincentes.[23] La idea de formar una especie de federación de colonias fue propuesta efectivamente por un embajador del pueblo Onondaga llamado Canassatego, harto de tener que dialogar con tantas colonias separadas durante las negociaciones del Tratado de Lancaster en 1744. La imagen que usó para mostrar la fuerza de la unión, un haz de seis flechas, todavía aparece en el sello de la Unión de los Estados Unidos (el número aumentó más tarde a trece). Ben Franklin, presente en el evento, retomó la idea y la promovió ampliamente a través de su imprenta durante la década siguiente y, en 1754, sus esfuerzos dieron fruto con una conferencia en Albany, Nueva York, a la que asistieron representantes de las Seis Naciones, en la que se redactó lo que se conoció como el Plan de Unión de Albany. Finalmente, tanto las autoridades británicas como los parlamentos coloniales rechazaron el plan, pero fue sin duda un primer paso decisivo. Quizá más decisivo todavía fue el argumento de los defensores de lo que se ha dado en llamar la «teoría de la influencia», según el cual los valores de igualitarismo y libertad personal que caracterizaban a tantas sociedades de los bosques orientales sirvieron de inspiración más amplia para la igualdad y la libertad promovidas por los rebeldes coloniales. Cuando los patriotas de Boston desencadenaron su revolución disfrazándose de mohawks y arrojando el té británico

al puerto, estaban haciendo una declaración consciente de su modelo de libertad individual.

Que las instituciones federales iroquesas hayan podido ejercer cierta influencia en la Constitución de los Estados Unidos se consideró una idea completamente anodina cuando se propuso de forma esporádica en el siglo XIX. Pero cuando se volvió a plantear en la década de 1980, desató una tormenta política. Muchos nativos americanos respaldaron firmemente la idea, el Congreso aprobó un proyecto de ley que la reconocía y todo tipo de comentaristas de derecha se abalanzaron de inmediato sobre ella como un ejemplo de lo peor de lo políticamente correcto; pero la oposición al argumento por parte de la mayoría de los historiadores considerados autoridades en materia de Constitución al igual que de los antropólogos especialistas en los iroqueses tampoco se hizo esperar y fue, de hecho, bastante virulenta.

El debate en sí terminó centrándose casi exclusivamente en si se podía demostrar una relación directa entre las instituciones iroquesas y el pensamiento de los redactores de la Constitución. Payne, por ejemplo, señaló que algunos colonos de Nueva Inglaterra estaban estudiando planes federales antes incluso de conocer la existencia de la liga; en un sentido más amplio, argumentaron que los defensores de la «teoría de la influencia» habían manipulado los datos seleccionando todos los pasajes existentes en los escritos de los políticos coloniales que elogiaban las instituciones iroquesas, mientras ignoraban cientos de textos en los que esos mismos políticos denunciaban a los iroqueses, y a los indios en general, como salvajes ignorantes y asesinos.[24] Sus oponentes, decían, dejaban al lector con la impresión de que existían pruebas textuales explícitas de la influencia iroquesa en la Constitución, lo cual simplemente no era cierto. Incluso los indios presentes en las convenciones constitucionales parecen haber acudido allí para expresar sus quejas, no para dar consejos. Siempre que los políticos coloniales discutían los orígenes de sus ideas, evocaban ejemplos clásicos, bíblicos o europeos: el libro de los Jueces, la Liga Aquea, la Confederación Suiza, las Provincias Unidas de los Países Bajos.

Los defensores de la teoría de la influencia, a su vez, replicaban que este tipo de pensamiento lineal era simplista: nadie reivindicaba a las Seis Naciones como el único —ni siquiera el principal— modelo para el federalismo estadounidense, sino solo uno de los muchos elementos que lo integraban, y teniendo en cuenta que era el único ejemplo funcional de un sistema federal con el que los colonos tenían experiencia directa, insistir en que no tuvo ninguna influencia era francamente bizarro. De hecho, algunas de las objeciones planteadas por los antropólogos resultan tan extrañas —por ejemplo, la que hizo Elisabeth Tooker de que, como la liga funcionaba por consenso y reservaba un lugar importante a las mujeres, y la Constitución de los Estados Unidos funcionaba por mayoría y solo permitía votar a los hombres, era imposible que una hubiera servido de inspiración a la otra, o la observación de Dean Snow de que tales afirmaciones «confunden y denigran las sutiles y notables características del Gobierno iroqués»—, que solo se puede concluir que el activista nativo americano Vine Deloria probablemente tenía razón al sugerir que esto respondía en gran parte a un esfuerzo de los académicos por proteger lo que consideraban su territorio; dicho de otra manera: una cuestión de derechos de propiedad intelectual.[25]

La reacción oficial es mucho más clara en algunos sectores. «Este mito no solo es una tontería; es destructivo —escribió un articulista de *The New Republic*—. Es evidente que la "civilización occidental" iniciada en Grecia proporcionó modelos de gobierno mucho más cercanos al corazón de los Padres Fundadores que este. No había nada inspirador que buscar en el Nuevo Mundo.»[26] Si hablamos de las percepciones inmediatas de muchos de los «padres fundadores» de los Estados Unidos, puede que esto sea cierto, pero si intentamos comprender la influencia de los iroqueses en la democracia estadounidense, entonces las cosas cambian considerablemente. Como hemos visto, los redactores de la Constitución sí se identificaban con la tradición clásica, pero eran hostiles a la democracia precisamente por esa razón. Identificaban la democracia con la libertad sin restricciones, la igualdad y, en la medida en que co-

nocían las costumbres indígenas, es probable que estas les parecieran objetables precisamente por las mismas razones.

Si se revisan algunos de los pasajes controvertidos, esto es justamente lo que se encuentra. Recordemos que John Adams había argumentado en su *Defensa de las Constituciones* que no hay sociedades igualitarias; el poder político en toda sociedad humana se divide entre los principios monárquicos, aristocráticos y democráticos. Adams consideraba que los indios se parecían a los antiguos germanos en que «la rama democrática, en particular, está tan decidida que la soberanía real residía en el pueblo», lo cual, según él, funcionaba bastante bien cuando se trataba de poblaciones dispersas en un territorio amplio sin concentraciones reales de riqueza, pero, como descubrieron los godos cuando conquistaron el Imperio romano, solo podía conducir al desorden, a la inestabilidad y a conflictos tan pronto como esas poblaciones se asentaban y disponían de recursos significativos que administrar.[27] Sus observaciones son representativas. Madison, e incluso Jefferson, tendían a describir a los indígenas de forma muy similar a como lo hacía John Locke, como ejemplos de una libertad individual sin restricciones por parte del Estado ni coacción sistemática, una condición posible gracias a que las sociedades indígenas no se caracterizaban por divisiones significativas de la propiedad. En cambio, para una sociedad como la suya, que sí las tenía, consideraban que las instituciones nativas eran claramente inadecuadas.

Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene la teoría de la Ilustración, las naciones no se crean realmente por las acciones de legisladores sabios. La democracia tampoco se inventa en los textos, aunque nos veamos obligados a recurrir a ellos para adivinar su historia. En realidad, los hombres que redactaron la Constitución no solo eran en su mayoría acaudalados terratenientes, sino que pocos tenían demasiada experiencia en sentarse con un grupo de iguales, al menos hasta que empezaron a participar en los congresos coloniales. Las prácticas democráticas tienden a forjarse primero en lugares alejados del ámbito de influencia de esos hombres y, si uno se propone averiguar cuáles de sus contemporáneos tenían más experien-

cia práctica en esos asuntos, los resultados a veces son sorprendentes. Uno de los principales historiadores contemporáneos de la democracia europea, John Markoff, en un ensayo titulado «Where and When Was Democracy Invented?» («¿Dónde y cuándo se inventó la democracia?»), señala en un momento dado, casi de pasada, que

> el liderazgo podía derivarse del consentimiento de los liderados, en vez de provenir de una autoridad superior, y esta habría sido tal vez la experiencia de las tripulaciones de los barcos piratas en el mundo atlántico de principios de la Edad Moderna. Las tripulaciones piratas no solo elegían a sus capitanes; también estaban familiarizadas con el poder compensatorio (en forma de contramaestre y consejo del barco) y las relaciones contractuales individuales y colectivas (en forma de artículos escritos del barco que especificaban las partes del botín y las tasas de compensación por lesiones en el trabajo).[28]

De hecho, la organización típica de los barcos piratas del siglo XVIII, tal y como la han reconstruido historiadores como Marcus Rediker, parece haber sido marcadamente democrática.[29] Los capitanes no solo eran elegidos, sino que solían funcionar de manera muy similar a los caudillos nativos americanos: se les concedía poder total durante la persecución o el combate, pero por lo demás se les trataba como a cualquier otro tripulante. Los barcos cuyos capitanes gozaban de poderes más generales también insistían en el derecho de la tripulación a destituirlos en cualquier momento por cobardía, crueldad o cualquier otro motivo. En todos los casos, el poder último recaía en una asamblea general que a menudo decidía incluso sobre los asuntos más insignificantes, siempre, al parecer, por mayoría de votos a mano alzada.

Todo esto puede resultar menos sorprendente si se tienen en cuenta los orígenes de los piratas. En general, eran amotinados, marineros que a menudo habían sido reclutados a la fuerza en puertos del Atlántico y que se habían rebelado contra capitanes tiránicos y «declarado la guerra al mundo entero».

Muchos se convertían en típicos bandoleros al margen de la sociedad, desquitándose contra los capitanes que maltrataban a sus tripulaciones y liberando o incluso recompensando a aquellos contra los que no tenían quejas. La composición de las tripulaciones solía ser extraordinariamente heterogénea. «La tripulación de Black Sam Bellamy en 1717 era una "multitud mixta de todos los países", que incluía británicos, franceses, holandeses, españoles, suecos, nativos americanos, afroamericanos y dos docenas de africanos que habían sido liberados de un barco negrero.»[30] En otras palabras, se trata de un grupo de personas que probablemente tenían algún conocimiento de primera mano sobre una gran variedad de instituciones democráticas directas, desde los *ting* suecos hasta las asambleas de las aldeas africanas, pasando por los consejos nativos americanos, como aquellos de los que surgió la Liga de las Seis Naciones, y que de repente se vieron obligados a improvisar algún tipo de autogobierno en ausencia total de cualquier Estado. Era el espacio intercultural perfecto para la experimentación. De hecho, probablemente no había ningún otro lugar en el mundo atlántico en aquella época que fuera más propicio para el desarrollo de nuevas instituciones democráticas.

Traigo esto a colación por dos motivos. Uno de ellos es obvio. No tenemos pruebas de que las prácticas democráticas desarrolladas en los barcos piratas del Atlántico a principios del siglo XVIII tuvieran alguna influencia, directa o indirecta, en la evolución de las constituciones democráticas sesenta o setenta años después. Ni podríamos tenerlas. Aunque las historias de piratas y sus aventuras tenían una gran circulación y gozaban de una popularidad similar a la de hoy en día (y es de suponer que, en aquella época, eran al menos un poco más rigurosas que las versiones contemporáneas de Hollywood), esta sería la última influencia que un caballero francés, británico o colonial estaría dispuesto a admitir. Esto no quiere decir que las prácticas piratas puedan haber influido en las constituciones democráticas; solo que no sabemos si lo hicieron. Es difícil imaginar que las cosas fueran muy distintas con aquellos a quienes solían llamar «los salvajes americanos».

El otro motivo es que las sociedades fronterizas de América probablemente se parecían más a los barcos piratas de lo que podríamos imaginar. Quizá no estuvieran tan densamente pobladas como aquellos, ni su necesidad de cooperar de forma sistemática fuera tan apremiante, pero eran espacios de improvisación intercultural, en gran medida externos al ámbito de los Estados. Colin Calloway ha documentado lo imbricadas que solían estar las sociedades de colonos y nativos, con los colonos adoptando cultivos, ropa, medicinas, costumbres y estilos bélicos indígenas; comerciando con ellos, conviviendo muchas veces, y algunas casándose con ellos y, sobre todo, inspirando un sinfín de temores entre los líderes de las comunidades coloniales y las unidades militares a que sus subordinados estuvieran asimilando las actitudes indígenas de igualdad y libertad individual.[31] Al mismo tiempo, mientras el ministro puritano de Nueva Inglaterra Cotton Mather, por ejemplo, arremetía contra los piratas como un azote blasfemo de la humanidad, también se quejaba de que sus compañeros colonos habían empezado a imitar las costumbres indias en la crianza de los hijos (por ejemplo, abandonando los castigos corporales) y olvidando cada vez más los principios de disciplina adecuada y «severidad» en el gobierno de las familias por la «indulgencia boba» típica de los indios, ya fuera en las relaciones entre amos y sirvientes, hombres y mujeres, o jóvenes y ancianos.[32] Esto era especialmente cierto en las comunidades, a menudo formadas por esclavos y sirvientes fugitivos que «se convirtieron en indios», fuera del control de los gobiernos coloniales, o en enclaves insulares de lo que Linebaugh y Rediker han denominado el «proletariado atlántico», la variopinta colección de libertos, marineros, prostitutas de barco, renegados, antinomistas y rebeldes que se desarrolló en las ciudades portuarias del mundo del Atlántico Norte antes del surgimiento del racismo moderno, y de quienes parece haber surgido en gran parte el impulso democrático inicial de la revolución estadounidense y otras sublevaciones.[33] Pero lo mismo ocurría con cualquier colono. Lo irónico es que este era el verdadero argumento del libro de Bruce Johansen, *Forgotten Founders*, que abrió el «debate sobre

la influencia», un argumento que acabó perdiéndose casi por completo entre el ruido y el furor sobre la Constitución: que los hombres británicos y franceses de a pie que emprendieron la colonización solo empezaron a considerarse «estadounidenses» en el sentido de un nuevo tipo de personas, amantes de la libertad, cuando empezaron también a verse a sí mismos más como indios. Y que este sentimiento no tuvo su principal fuente de inspiración en el tipo de idealización a distancia que se puede encontrar en los textos de Jefferson o Adam Smith, sino en la experiencia real de vivir en sociedades fronterizas que eran esencialmente, como dice Calloway, «amalgamas». Los colonos que llegaron a América se encontraron, de hecho, en una circunstancia única: habiendo huido muchos de ellos de la jerarquía y el conformismo de Europa, se enfrentaron a una población indígena mucho más dedicada a los principios de igualdad e individualismo de lo que habían podido imaginar hasta entonces; y luego procedieron a exterminarlos en su mayoría, incluso mientras adoptaban muchas de sus costumbres, hábitos y actitudes.

Podría añadir que durante este periodo las Cinco Naciones también eran una especie de amalgama. Originalmente eran un conjunto de grupos concertados entre sí mediante una especie de acuerdo contractual para crear una forma de mediar en las disputas y establecer la paz, pero durante su periodo de expansión en el siglo XVII se convirtieron en una extraordinaria mezcolanza de pueblos, con una gran proporción de la población compuesta por prisioneros de guerra adoptados por familias iroquesas para sustituir a los miembros de la familia que habían fallecido. Los misioneros de la época se quejaban a menudo de que era difícil predicar a los seneca en su propia lengua, ya que la mayoría no la hablaban con fluidez.[34] Incluso durante el siglo XVIII, por ejemplo, mientras Canassatego era un *sachem* ('jefe') del pueblo Onondaga, el otro negociador principal con los colonos, Swatane (llamado Schickallemy), era en realidad francés, o al menos había nacido de padres franceses en lo que hoy es Canadá. Por lo tanto, las fronteras eran difusas por todos lados. Nos encontramos ante una suce-

sión gradual de espacios de improvisación democrática, desde las comunidades puritanas de Nueva Inglaterra con sus consejos municipales, pasando por las comunidades fronterizas, hasta los propios iroqueses.

Las tradiciones como actos de continua refundación

Voy a intentar juntar algunas piezas.

En este ensayo, he planteado que la práctica democrática, tanto si se define como un conjunto de mecanismos de toma de decisiones de forma igualitaria o como una forma de gobernanza mediante debate público, tiende a surgir de situaciones en las que unas comunidades se hacen cargo de sus propios asuntos fuera del ámbito del Estado. La ausencia de poder estatal significa la ausencia de cualquier mecanismo sistemático de coacción para hacer cumplir las decisiones; esto tiende a dar lugar a algún tipo de proceso orientado al consenso o, a veces, en el caso de formaciones esencialmente militares como los hoplitas griegos o los barcos piratas, a un sistema de votación por mayoría (ya que, en esos casos, si se llegara a un enfrentamiento por la fuerza, los resultados están a la vista de todos). La innovación democrática y la aparición de lo que podríamos llamar valores democráticos tienden a surgir de lo que he denominado «zonas de improvisación cultural», que en general también son externas al control de los Estados. En esas zonas, personas de diversa índole, tradiciones y experiencias, se ven obligadas a encontrar alguna forma de interactuar. Son ejemplos de ello las comunidades fronterizas, ya sea en Madagascar o en la Islandia medieval, los barcos piratas, las comunidades comerciales del océano Índico o las confederaciones de nativos americanos al margen de la expansión europea.

Todo esto tiene muy poco que ver con las grandes tradiciones literarias y filosóficas que tienden a considerarse como puntales de las grandes civilizaciones: de hecho, salvo contadas excepciones, esas tradiciones son en general explícitamente hostiles a los procedimientos democráticos y al tipo de perso-

nas que los emplean. Las élites gobernantes, a su vez, han tendido a ignorar estas formas o a intentar erradicarlas.

Sin embargo, en un momento dado, primero en los Estados centrales del sistema atlántico —en particular Gran Bretaña y Francia, los dos que tenían las colonias más extensas en América del Norte—, esto empezó a cambiar. Previa a la creación de ese sistema, hubo una destrucción sin precedentes que abrió un sinfín de nuevos espacios de improvisación para el emergente «proletariado atlántico». Los Estados, bajo la presión de los movimientos sociales, empezaron a instaurar reformas; finalmente, quienes trabajaban en la tradición literaria de élite comenzaron a buscar precedentes de dichas formas. El resultado fue la creación de sistemas representativos inspirados en la República romana, que más tarde, bajo la presión popular, fueron rebautizados como «democracias» y se remontaron a Atenas.

En realidad, yo apuntaría a que este proceso de recuperación y refundación democráticas fue algo habitual en un proceso más amplio que probablemente caracteriza a cualquier tradición civilizatoria, pero que en aquel momento estaba entrando en una fase de intensidad crítica. A medida que los Estados europeos se expandían y el sistema atlántico acababa abarcando el mundo, todo tipo de influencias globales parecen haberse fusionado en las capitales europeas y haber sido asimiladas por la tradición que más tarde vino a conocerse como «occidental». Probablemente sea imposible reconstruir la genealogía real de los elementos que se unieron en el Estado moderno, aunque solo sea porque el proceso mismo de recuperación tiende a borrar los elementos más exóticos de los relatos escritos o, en su defecto, a integrarlos en los tópicos más familiares de la invención y el descubrimiento. Los historiadores, que tienden a basarse casi exclusivamente en los textos y se enorgullecen de sus exigentes estándares de prueba, a menudo terminan sintiendo que es su responsabilidad profesional actuar como si las nuevas ideas surgieran de las tradiciones textuales, tal como hicieron con la teoría de la influencia iroquesa. Pondré dos ejemplos:

La fetichización de África y la idea del contrato social. El sistema atlántico, por supuesto, comenzó a tomar forma en África Oc-

cidental incluso antes de que Colón zarpara rumbo a América. En una fascinante serie de ensayos, William Pietz ha descrito la vida de los enclaves costeros que se crearon, donde mercaderes y aventureros venecianos, holandeses, portugueses y demás variedades europeas convivían con mercaderes y aventureros africanos que hablaban docenas de idiomas, una mezcla de musulmanes, católicos, protestantes y una serie de religiones ancestrales.[35] El comercio, dentro de estos enclaves, estaba regulado por objetos a los que los europeos se referían como «fetiches», y Pietz se esmera en elaborar las teorías de los comerciantes europeos acerca del valor y de la materialidad que esa noción acabó propiciando. Quizá lo más interesante sea la perspectiva africana. En la medida en que se puede reconstruir, parece asombrosamente similar al tipo de teorías del contrato social desarrolladas en Europa en la misma época por hombres como Thomas Hobbes.[36] En esencia, los fetiches fueron creados por una serie de sujetos contratantes que deseaban establecer relaciones económicas duraderas, e iban acompañados de acuerdos sobre derechos de propiedad y normas comerciales; quienes los infringieran serían destruidos por el poder de los objetos. En otras palabras, al igual que en Hobbes, las relaciones sociales se crean cuando un grupo de hombres acuerda crear un poder soberano que haga pesar sobre ellos la amenaza de violencia en el caso de no respetar sus derechos de propiedad y sus obligaciones contractuales. Más tarde, los textos africanos llegaron incluso a ensalzar el fetiche para evitar una guerra de todos contra todos. Por desgracia, es imposible hallar pruebas de que Hobbes fuera consciente de todo esto; vivió la mayor parte de su vida en una ciudad portuaria y es muy probable que hubiera conocido a comerciantes familiarizados con ese tipo de costumbres, pero sus obras políticas no contienen ninguna referencia al continente africano.

China y el Estado-nación europeo. A lo largo de la temprana Edad Moderna, las élites europeas fueron forjando gradualmente el ideal de Gobiernos capaces que rigieran sobre poblaciones uniformes, que hablaran el mismo idioma, bajo un sistema legal y administrativo uniforme; y, por último, que este

sistema también debía ser administrado por una élite meritocrática cuya formación consistiera en su mayor parte en el estudio de los clásicos literarios en la lengua vernácula de esa nación. Lo curioso es que en la historia europea anterior no existía ningún precedente de un Estado de este tipo, aunque se correspondía casi exactamente con el sistema que los europeos percibían (con razón, en gran medida) en la China imperial. ¿Existen pruebas de una «teoría de la influencia» china? En este caso, hay pocas, pero las hay. Puesto que, a ojos de los filósofos europeos, el Gobierno chino gozaba de mucho más prestigio que el de los comerciantes africanos, su influencia no podía ignorarse por completo.

Desde la famosa observación de Leibniz de que los chinos deberían enviar misioneros a Europa en lugar de al revés, hasta la obra de Montesquieu y Voltaire, se asiste a una sucesión de filósofos políticos que ensalzan las instituciones chinas, así como a una fascinación popular por su arte, sus jardines, sus atavíos y su filosofía moral justo en el momento en que el absolutismo tomó forma hasta desvanecerse ya entrado el siglo XIX, una vez que China se convirtió en objeto de la expansión imperial europea.[37] Obviamente, nada de esto demuestra que el Estado-nación moderno se haya inspirado en China. Pero, dada la naturaleza de las tradiciones literarias con las que estamos tratando, incluso si fuera cierto, sería la mayor prueba que se podría obtener.

Entonces, ¿es el Estado-nación moderno realmente un modelo administrativo chino, adoptado para canalizar y controlar los impulsos democráticos surgidos sobre todo de la influencia de las sociedades nativas americanas y las presiones del proletariado atlántico, que finalmente se justificó mediante una teoría del contrato social derivada de África? Lo más probable es que no. Como mínimo, esto sería sin duda sobredimensionar las cosas. Pero tampoco creo que sea pura casualidad que los ideales democráticos de la política estatal surgieran por primera vez cuando las potencias atlánticas se hallaban en el centro de vastos imperios globales y de una confluencia imparable de conocimientos e influencias, o que acabaran desarrollando la

teoría de que esos ideales habían surgido exclusivamente de su propia civilización «occidental», pese a que, antes de que estuvieran en el centro de los imperios globales, los europeos no habían desarrollado nada por el estilo.

Por último, creo que es importante recalcar que este proceso de recuperación no se limita en absoluto a Europa. De hecho, una de las cosas que más llama la atención es la rapidez con la que casi todo el mundo empezó a seguir el mismo juego. En cierta medida, como sugiere el ejemplo de al-Malibari, podría ser que esto ya estuviera ocurriendo en otras partes del mundo incluso antes de que empezara a ocurrir en Europa. Por supuesto, los movimientos de ultramar solo comenzaron a utilizar la palabra «democracia» mucho más tarde, pero incluso en el mundo atlántico, el uso de ese término solo se extendió a partir de mediados del siglo XIX. También fue por esta misma época, en la que las potencias europeas empezaban a recuperar las nociones de democracia para su propia tradición, cuando Gran Bretaña lideró una política muy consciente de suprimir cualquier cosa que pudiera convertirse en un movimiento democrático y popular en el extranjero. La respuesta definitiva, en gran parte del mundo colonial, fue empezar a seguir exactamente la misma estrategia. Los opositores al dominio colonial buscaron en sus propias tradiciones literarias y filosóficas paralelismos con la antigua Atenas, además de examinar las formas tradicionales de toma de decisiones comunitarias en sus zonas interiores. Como han documentado, por ejemplo, Steve Muhlberger y Phil Paine, si se define simplemente como la toma de decisiones mediante el debate público, la «democracia» es un fenómeno bastante común; se pueden encontrar ejemplos incluso en Estados e imperios, aunque solo sea, por lo general, en aquellos lugares o ámbitos de la actividad humana en los que los gobernantes de los Estados e imperios tenían poco interés.[38] Los historiadores griegos que escribieron sobre la India, por ejemplo, fueron testigos de muchas formas de gobierno que consideraban dignas de ese nombre. Entre 1911 y 1918, varios historiadores indios (K. P. Jayaswal, D. R. Bhandarkar, R. C. Majumdar) empezaron a analizar algunas de estas fuentes, des-

de los relatos griegos de las campañas de Alejandro hasta los primeros documentos budistas en pali pasando por los primeros vocabularios y obras de teoría política hindúes. Identificaron a docenas de equivalentes locales a la Atenas del siglo v en territorio sudasiático: ciudades y confederaciones políticas en las que todos los hombres clasificados formalmente como guerreros —lo que en algunos casos significaba una muy elevada proporción de varones adultos— debían tomar decisiones relevantes de forma colectiva, mediante deliberaciones públicas en asambleas comunitarias. Las fuentes literarias de la época eran en su mayoría tan hostiles al gobierno popular como las griegas, pero, al menos hasta alrededor del año 400 d. C., esas formas de gobierno existieron sin duda, y los mecanismos deliberativos que empleaban siguen utilizándose hasta nuestros días en contextos tan diversos como el gobierno de los monasterios budistas o los gremios artesanales. Por lo tanto, era posible afirmar que la tradición india, o incluso hindú, siempre fue intrínsecamente democrática, lo que se convirtió en un argumento de peso para quienes aspiraban a la independencia.

No cabe duda de que estos primeros historiadores sobrestimaron su argumento. Tras la independencia, se produjo la inevitable reacción. Los historiadores empezaron a señalar que estas «repúblicas de clanes» eran, en el mejor de los casos, democracias en un sentido muy limitado, regímenes en los que la inmensa mayoría de la población —mujeres, esclavos, y aquellos considerados forasteros— carecía por completo de derechos. Por supuesto, todo esto también era cierto en Atenas, y los historiadores lo han señalado ampliamente. Pero me parece que las cuestiones de autenticidad son, en el mejor de los casos, secundarias. En su mayor parte, estas tradiciones son siempre fabricadas. Hasta cierto punto, todas las tradiciones son eso mismo: el resultado de un continuo proceso de invención. La cuestión es que, en cualquier caso, lo que vemos son élites políticas —o aspirantes a serlo— que se identifican con una tradición democrática para validar formas de gobierno esencialmente republicanas. La democracia no fue un invento especial de «Occidente», pero tampoco lo fue este proceso de

recuperación y refundación. Es cierto que las élites de la India comenzaron a jugar este juego unos sesenta años más tarde que las de Gran Bretaña y Francia, pero, históricamente, no se trata de un periodo de tiempo tan largo. En vez de considerar las reivindicaciones de la India, Madagascar, los tswana o los mayas de formar parte de una tradición inherentemente democrática como un intento de imitar a Occidente, me parece que estamos ante diferentes aspectos del mismo proceso planetario: la cristalización de prácticas democráticas de larga data en la formación de un sistema global, en el que las ideas circulaban en todas direcciones y las élites gobernantes adoptaban algunas de ellas de forma gradual y, por lo general, a regañadientes.

La tentación de rastrear los «orígenes» culturales de la democracia parece, sin embargo, casi irresistible. Incluso los estudiosos más respetados siguen sucumbiendo a ella. Vuelvo a Harvard para ofrecer un último ejemplo que, en mi opinión, resulta especialmente irónico: una recopilación de ensayos titulada *The Breakout: The Origins of Civilization* [Eclosión: los orígenes de la civilización], elaborada por destacados arqueólogos simbólicos estadounidenses.[39] La línea argumental parte de una sugerencia de K. C. Chang de que la civilización china primitiva se basaba en una ideología fundamentalmente diferente a la de Egipto o Mesopotamia. Era, en esencia, una continuación del cosmos de las antiguas sociedades de cazadores, en las que el monarca sustituyó al chamán como único poseedor de una conexión personal con los poderes divinos. El resultado fue la autoridad absoluta. Chang estaba fascinado por las similitudes entre la antigua China y la civilización maya clásica, tal y como se reconstruyó a partir de inscripciones traducidas recientemente: el «universo estratificado con un árbol cósmico en el que se posaban aves y figuras religiosas uniendo los mundos superior, medio e inferior», animales mensajeros, uso de la escritura principalmente para la política y los rituales, veneración de los ancestros, etc.[40] Los Estados que surgieron en el tercer milenio en Oriente Medio, por el contrario, representaron una especie de eclosión de un modelo alternativo y

más pluralista que comenzó cuando los dioses y sus sacerdotes pasaron a considerarse independientes del Estado. La mayor parte del volumen resultante se dedica a especular sobre el significado real de esta eclosión. C. C. Lamberg-Karlovsky argumentó que la clave fue la primera aparición de las nociones de libertad e igualdad en la antigua Mesopotamia, en las doctrinas reales que consideraban un contrato social entre los gobernantes de las ciudades-Estado individuales y sus súbditos, lo que él denomina una «eclosión» y que, según la mayoría de los colaboradores, debería considerarse como «el camino hacia la democracia occidental».[41] De hecho, el centro del debate pronto se desplazó hacia la cuestión de saber a quién o a qué se debía el mérito. Mason Hammond argumentó en «The Indo-European Origins of the Concept of a Democratic Society» («Los orígenes indoeuropeos del concepto de sociedad democrática») que las nociones de democracia «no llegaron a Grecia a través del contacto con Oriente Próximo o Mesopotamia —donde era el gobernante el que proporcionaba la equidad y la justicia—, sino que surgieron de un concepto indoeuropeo de organización social en el que se podía decir que la soberanía no recaía en el jefe, sino en el consejo de ancianos y la asamblea de hombres armados».[42] Gordon Willey, en cambio, considera que los impulsos democráticos surgen del libre mercado, que, en su opinión, estaba más desarrollado en Mesopotamia que en China, y prácticamente ausente en los reinos mayas, donde los gobernantes reinaban por derecho divino «y no hay pruebas de que existiera ningún poder compensatorio dentro de la jefatura o el Estado que pudiera haberlos controlado».[43] Linda Schele, la máxima autoridad en los mayas clásicos, coincide con esta opinión y añade que este cosmos chamánico «sigue vivo y operativo hoy en día» en «las comunidades mayas modernas».[44] Otros estudiosos tratan de hablar bien de las partes del mundo antiguo que les interesan: Egipto, Israel, la civilización de Harappa.

A veces, estos argumentos parecen parodias casi cómicas del tipo de lógica que he estado criticando en los historiadores: de forma más evidente, la línea de razonamiento que asu-

me que, si no hay pruebas directas de algo, se puede tratar como si no existiera. Esto resulta especialmente inapropiado cuando se trata de la antigüedad temprana, un paisaje amplísimo en el que la arqueología y la lingüística, en el mejor de los casos, solo pueden abrir unas pequeñas ventanas. Por ejemplo: el hecho de que los «celtas y germanos primitivos» se reunieran en asambleas comunitarias no prueba por sí mismo que las asambleas comunitarias tengan un origen indoeuropeo, a menos que se pueda demostrar que las sociedades sin Estado que hablaban lenguas no indoeuropeas en aquella época no lo hicieran. De hecho, el argumento parece casi circular, ya que por «primitivo», el autor parece referirse a «sin Estado» o «relativamente igualitario», y tales sociedades, casi por definición, no pueden ser gobernadas de forma autocrática, independientemente de la lengua que hablen sus habitantes. Del mismo modo, al caracterizar a los mayas clásicos como carentes de cualquier forma de «instituciones de contrapoder» (Willey llega a decir que los sanguinarios aztecas eran menos autoritarios porque sus mercados estaban más desarrollados), a ninguno de los autores se le ocurre preguntarse cómo serían la antigua Roma o la Inglaterra medieval si tuvieran que reconstruirse exclusivamente a partir de edificios en ruinas y declaraciones oficiales talladas en piedra.

De hecho, si mi argumento es correcto, lo que estos autores están haciendo es buscar los orígenes de la democracia precisamente donde es menos probable que los encuentren: en las proclamaciones de los Estados que suprimieron gran parte de las formas locales de autogobierno y deliberación colectiva, y en las tradiciones literarias y filosóficas que justificaron su actuación. (Esto, al menos, ayudaría a explicar por qué, tanto en Italia como en Grecia y la India, las asambleas soberanas aparecen al comienzo de la historia escrita y desaparecen rápidamente después.) El destino de los mayas es instructivo en este sentido. En algún momento a finales del primer milenio, la civilización maya clásica se desintegró. Los arqueólogos discuten sobre las razones —y es probable que siempre lo hagan—, pero la mayoría de las teorías asumen que las rebeliones populares

tuvieron al menos algo que ver. Cuando llegaron los españoles seiscientos años después, las sociedades mayas estaban completamente descentralizadas, con una variedad infinita de pequeñas ciudades-Estado, algunas de ellas aparentemente con líderes elegidos. La conquista llevó mucho más tiempo que en Perú y México, y las comunidades mayas se han mostrado tan rebeldes que, durante los últimos quinientos años, prácticamente no ha habido ningún momento en el que al menos algunas de ellas no se hayan encontrado en estado de insurrección armada. Lo más irónico de todo es que la actual ola del movimiento por la justicia global fue impulsada en gran medida por el EZLN, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional, un grupo de rebeldes en su mayoría de habla maya en Chiapas, buena parte de ellos campesinos que se habían reasentado en nuevas comunidades en la selva lacandona. Su insurrección en 1994 se llevó a cabo explícitamente en nombre de la democracia, con lo que se referían a algo mucho más parecido a la democracia directa al estilo ateniense que a las formas republicanas de gobierno que desde entonces se han apropiado del nombre. Los zapatistas desarrollaron un elaborado sistema en el que las asambleas comunales, que funcionan por consenso, complementadas por grupos de mujeres y jóvenes para contrarrestar el dominio tradicional de los hombres adultos, están unidas por consejos con delegados reelegibles. Afirman que este sistema tiene sus raíces en la forma en que las comunidades de habla maya se han gobernado a sí mismas durante miles de años, pero que se trata de una radicalización de la misma. Sabemos que la mayoría de las comunidades mayas de las tierras altas han sido gobernadas por algún tipo de sistema de consenso desde que tenemos registros, es decir, desde hace al menos quinientos años. Si bien es posible que nada de esto existiera en las comunidades rurales durante el apogeo del Clásico Maya, hace poco más de mil años, parece bastante improbable.

Lo cierto es que los rebeldes modernos dejan muy claro lo que piensan acerca de los mayas clásicos. Como comentó recientemente un zapatista de lengua ch'ol a un amigo mío, señalando las ruinas de Palenque: «Nosotros conseguimos des-

hacernos de esos tipos. No creo que sea mucho más difícil deshacernos del Gobierno mexicano».

E. La crisis del Estado

Volvemos, por fin, al punto de partida, con el auge de los movimientos globales que reclaman nuevas formas de democracia. En cierto modo, el objetivo principal de este artículo ha sido demostrar que los zapatistas no son nada fuera de lo común. Son hablantes de diversas lenguas mayas —tzeltal, tojalobal, ch'ol, tzotzil, mam—, oriundos de comunidades a las que se les solía permitir cierto grado de autogobierno (sobre todo para que pudieran servir como reserva de mano de obra indígena para ranchos y plantaciones ubicadas en otros lugares), y que habían formado nuevas comunidades multiétnicas, en su mayoría, en tierras recién ocupadas en la Lacandona.[45] Es decir, constituyen un ejemplo clásico de lo que vengo nombrando espacios de improvisación democrática, en los que una amalgama heterogénea de personas, la mayoría con al menos cierta experiencia en métodos de autogobierno comunitario, se encuentran en nuevas comunidades al margen de la supervisión directa del Estado. Tampoco hay nada particularmente nuevo en el hecho de que se encuentren en el centro de un juego global de influencias: adoptan ideas de todas partes y su propio ejemplo tiene un enorme impacto en los movimientos sociales de todo el planeta. El primer encuentro zapatista en 1996, por ejemplo, condujo finalmente a la formación de una red internacional (Acción Global de los Pueblos, o PGA, por sus siglas en inglés), basada en los principios de autonomía, horizontalidad y democracia directa, que incluía a grupos tan dispares como el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) en Brasil; la Karnataka State Farmers' Association (KRRS), un grupo de acción directa socialista gandhiano en la India; el Sindicato de Trabajadores Postales Canadienses; y toda una serie de colectivos anarquistas de Europa y América, junto con organizaciones indígenas de todos los continentes.

Fue la PGA, por ejemplo, la que lanzó la convocatoria original para la acción contra las reuniones de la OMC en Seattle en noviembre de 1999. Es más, los principios del zapatismo, el rechazo del vanguardismo, el énfasis en la creación de alternativas viables en la propia comunidad como forma de subvertir la lógica del capital global, han tenido una enorme influencia en los participantes en movimientos sociales que, en algunos casos, apenas conocen a los zapatistas y que, sin duda, nunca han oído hablar de la PGA. De hecho, el crecimiento de Internet y las comunicaciones globales han permitido que el proceso avance mucho más rápido que nunca y han propiciado alianzas más formales y explícitas, pero esto no significa que se trate de un fenómeno totalmente inédito.

Se puede calibrar la importancia de este punto si se piensa en lo que ocurre cuando no se tiene constantemente presente. Permítanme referirme aquí a un autor cuya postura es bastante cercana a la mía. En un libro titulado *Cosmopolitanism* [Cosmopolitismo], el teórico literario Walter Mignolo propone un atractivo resumen de hasta qué punto el cosmopolitismo de Kant, o el discurso de la ONU sobre los derechos humanos, se desarrolló en un contexto de conquista e imperialismo; luego evoca los llamamientos zapatistas a la democracia para contrarrestar el argumento de Slavoj Žižek de que los izquierdistas deben moderar sus críticas al eurocentrismo para abrazar la democracia como «el verdadero legado europeo desde la antigua Grecia en adelante».[46] Mignolo afirma:

> Los zapatistas han utilizado la palabra «democracia», aunque para ellos no tiene el mismo significado que para el Gobierno mexicano. La democracia para los zapatistas no se conceptualiza en términos de la filosofía política europea, sino en términos de la organización social maya basada en la reciprocidad, los valores comunitarios (en lugar de individuales), el valor de la sabiduría en lugar de la epistemología, etc... A los zapatistas no les queda más remedio que utilizar la palabra impuesta por la hegemonía política, aunque usarla no significa capitular ante su interpretación mono-lógica. Al designarla los zapatistas, la democracia se convierte en un nexo de

unión por el que deben conciliarse los conceptos liberales de democracia y los conceptos indígenas de reciprocidad y organización social comunitaria para el bien común.[47]

Es una buena idea. Mignolo lo llama «pensamiento fronterizo» y lo propone como modelo para desarrollar un sano «cosmopolitismo crítico» en contraposición al eurocentrismo que abanderan Kant o Žižek. Sin embargo, creo que el problema es que, al hacerlo, el propio Mignolo acaba sucumbiendo a una versión más modesta del mismo discurso esencialista que intenta rehuir.

En primer lugar, decir que «a los zapatistas no les queda más remedio que utilizar la palabra [democracia]» es simplemente faltar a la verdad. Por supuesto que tienen otra opción. Otros grupos indígenas han tomado decisiones muy distintas. El movimiento aymara en Bolivia, por citar un ejemplo bastante aleatorio, decidió rechazar por completo la palabra «democracia» porque, según la experiencia histórica de su pueblo, ese nombre solo se ha utilizado en referencia a sistemas que les han sido impuestos por la fuerza. Por lo tanto, consideran que sus propias tradiciones de toma igualitaria de decisiones no tienen nada que ver con la democracia. Pienso que la decisión de los zapatistas de adoptar el término tuvo que ver más que nada con el rechazo de todo lo que oliera a política identitaria y de buscar aliados, en México y en otros lugares, entre aquellos interesados en un diálogo más amplio sobre las formas de autoorganización, de la misma manera que también intentaron entablar un diálogo con aquellos interesados en reevaluar el significado de palabras como «revolución». En segundo lugar, Mignolo, no muy lejos de Lévy-Bruhl en este punto, acaba produciendo otro conflicto inexistente, mezclando churras y merinas, es decir, cotejando la teoría occidental con la práctica indígena. De hecho, el zapatismo no es una simple emanación de las prácticas tradicionales mayas: hay que ubicar sus orígenes en una prolongada confrontación entre esas prácticas y, por ejemplo, las ideas de los intelectuales mayas locales (muchos de los cuales no serían del todo ajenos a la obra de Kant), los

teólogos de la liberación (inspirados en textos proféticos escritos en Canaán) y los revolucionarios mestizos (a partir de las obras de Mao, que vivió en China). La democracia, a su vez, no surgió del discurso de nadie. Es como si el simple hecho de tomar la tradición literaria occidental como punto de partida —incluso con fines críticos— significara que autores como Mignolo siempre acaban de algún modo atrapados en ella.

En realidad, la «palabra impuesta por la hegemonía política» es, en este caso, un pacto fracturado. Si no fuera así, no se aplicaría a las repúblicas representativas una palabra griega acuñada para describir una forma de autogobierno comunitario. Fue precisamente esta contradicción la que los zapatistas explotaron. De hecho, parece imposible deshacerse de ella. Los teóricos liberales a veces manifiestan el deseo de descartar por completo la democracia ateniense, declararla irrelevante y acabar con ella, pero por motivos ideológicos, tal medida sería simplemente inadmisible.[48] Al fin y al cabo, sin Atenas, no habría cómo afirmar que «la tradición occidental» tiene algo intrínsecamente democrático. Nos veríamos obligados a remontarnos a las reflexiones totalitarias de Platón para encontrar nuestros ideales políticos o, si no, tal vez a admitir que en realidad «Occidente» no existe. Los teóricos liberales se han metido en un callejón sin salida. Los zapatistas no han sido los primeros revolucionarios en darse cuenta de esta contradicción, obviamente, pero esta vez han encontrado una resonancia inusualmente poderosa, en parte porque estamos viviendo un momento de profunda crisis del Estado.

El matrimonio imposible

En el fondo, creo que la contradicción no es solo lingüística. Refleja algo más arraigado. Durante los últimos doscientos años, los demócratas han intentado injertar los ideales del autogobierno popular en el aparato coercitivo del Estado. A la larga, la iniciativa es simplemente inviable. Los Estados, por su naturaleza, nunca pueden democratizarse verdaderamente.

No dejan de ser, básicamente, formas de organizar la violencia. Los federalistas estadounidenses eran bastante realistas cuando argumentaban que la democracia es incompatible con una sociedad basada en las desigualdades de riqueza, ya que, para proteger la riqueza, se necesita un aparato coercitivo que mantenga a raya a la misma «muchedumbre» a la que la democracia daría poder. Atenas fue un caso único en este sentido porque, en efecto, era transitoria: sin duda había desigualdades de riqueza, incluso, podría decirse, una clase dominante, pero prácticamente no existía un aparato formal de coacción. Por lo tanto, no hay consenso entre los estudiosos sobre si realmente puede considerarse un Estado.

Es precisamente cuando se considera el problema del monopolio de la fuerza coercitiva del Estado moderno cuando toda la pretensión de democracia se disuelve en un mar de contradicciones. Por ejemplo: aunque las élites modernas han dejado de lado en gran medida el antiguo discurso que describía a la «muchedumbre» como una «gran bestia» asesina, esa misma imagen sigue reapareciendo, casi exactamente en la misma forma que tenía en el siglo XVI, cada vez que alguien propone democratizar algún aspecto del aparato coercitivo. En Estados Unidos, por ejemplo, los defensores del «movimiento por un jurado plenamente informado», que señalan que la Constitución permite en realidad a los jurados decidir sobre cuestiones de derecho, y no solo sobre las pruebas, son denunciados regularmente en los medios de comunicación por querer volver a los días de los linchamientos y el «gobierno de la turba». No es casual que un país que todavía se enorgullece de su espíritu democrático también haya sido líder mundial en mitificar e incluso endiosar a su policía.

Francis Dupuis-Déri ha acuñado el término «agorafobia política» para referirse a la desconfianza hacia la deliberación pública y la toma de decisiones que impregna la tradición occidental, tanto en las obras de Constant, Sieyés o Madison como en las de Platón o Aristóteles.[49] Yo añadiría que incluso los logros más impresionantes del Estado liberal, sus elementos más genuinamente democráticos —por ejemplo, sus garantías de

libertad de expresión y libertad de reunión— parten de esa premisa de agorafobia. Solo cuando queda absolutamente claro que el discurso público y la reunión ya no son en sí mismos el medio para la toma de decisiones políticas, sino, en el mejor de los casos, un intento de criticar, influir o hacer sugerencias a los responsables políticos, pueden considerarse sacrosantos. Importa señalar que esta agorafobia no afecta solamente a los políticos y a los periodistas profesionales, sino también, en gran medida, a la ciudadanía. Creo que las razones no son difíciles de encontrar. Si bien las democracias liberales carecen de algo parecido al ágora ateniense, ciertamente no les faltan equivalentes a los circos romanos. El fenómeno del espejo, por el cual las élites gobernantes incentivan formas de participación popular que devuelven continuamente a la ciudadanía una imagen de inaptitud para gobernar, parece haber alcanzado en muchos Estados modernos un grado de perfección sin precedentes. Pensemos, por ejemplo, en la visión de la naturaleza humana que se podría obtener al generalizar la experiencia de conducir por la autopista para ir al trabajo, en contraposición a la visión que se podría derivar de la experiencia del transporte público. Sin embargo, la pasión de los estadounidenses —o los alemanes— por el automóvil fue el resultado de decisiones políticas conscientes tomadas por las élites políticas y empresariales a partir de la década de 1930. Se podría escribir una historia similar sobre la televisión, el consumismo o, como señaló Polanyi hace mucho tiempo, «el mercado».

Los juristas, por su parte, saben desde hace tiempo que la naturaleza coercitiva del Estado garantiza que las constituciones democráticas se asienten en una contradicción fundamental. Walter Benjamin supo sintetizarlo señalando que cualquier ordenamiento jurídico que reclame el monopolio del uso de la violencia tiene que basarse en un poder distinto de sí mismo, lo que inevitablemente implica sustentarse en actos que eran ilegales en cualquier sistema jurídico anterior.[50] La legitimidad de un sistema jurídico depende así inevitablemente de actos de violencia criminal. Después de todo, los revolucionarios estadounidenses y franceses eran, según

la ley bajo la que crecieron, culpables de alta traición. Por supuesto, los reyes sagrados, desde África hasta Nepal, han logrado resolver este enigma lógico situándose, como Dios, fuera del sistema. Pero, como nos recuerdan los teóricos políticos, desde Agamben hasta Negri, no hay una forma obvia de que «el pueblo» ejerza la soberanía de la misma manera. Tanto la solución de la derecha (los órdenes constitucionales son fundados y pueden ser anulados por líderes inspirados —ya sean los Padres Fundadores o un *Führer*— que encarnan la voluntad popular) como la solución de la izquierda (los órdenes constitucionales suelen obtener su legitimidad a través de revoluciones populares violentas) conducen a contradicciones prácticas sin fin. De hecho, como ha insinuado el sociólogo Michael Mann, gran parte de la mortandad del siglo XX se deriva de esta contradicción en alguna de sus variantes.[51] La demanda de crear simultáneamente un aparato coercitivo uniforme en cada trozo de tierra de la superficie del planeta y de seguir fingiendo que la legitimidad de ese aparato proviene del «pueblo» ha dado lugar a una necesidad infinita de determinar, precisamente, quiénes forman parte de él.

> En todos los tribunales alemanes de los últimos ochenta años —desde Weimar hasta la Alemania nazi, pasando por la RDA comunista y la República Federal— los jueces han utilizado la misma fórmula inicial: *Im Namen des Volkes*, «En nombre del pueblo». Los tribunales estadounidenses prefieren la fórmula «El caso del pueblo contra X».[52]

En otras palabras, «el pueblo» debe ser invocado como la autoridad que está detrás de la asignación de la violencia, a pesar de que cualquier sugerencia de que los procedimientos se democraticen de alguna manera probablemente sea recibida con pavor por todos los interesados. Mann sugiere que los esfuerzos pragmáticos por resolver esta contradicción —por utilizar el aparato de violencia para identificar y constituir un «pueblo» que quienes mantienen ese aparato consideran dig-

no de ser la fuente de su autoridad— han sido responsables de al menos sesenta millones de asesinatos solo en el siglo XX.

Es en este contexto que yo podría sugerir que la solución anarquista —la cual postula que no hay forma de resolver esta paradoja— no es tan irrazonable. El Estado democrático siempre fue una contradicción. La globalización simplemente ha expuesto la podredumbre de sus cimientos, al crear la necesidad de estructuras de toma de decisiones a escala planetaria, donde cualquier intento de mantener la aspiración a la soberanía popular, y mucho menos la participación, resultaría obviamente absurdo. La solución neoliberal, por supuesto, consiste en declarar que el mercado es la única forma de deliberación pública que realmente se necesita y en restringir al Estado casi exclusivamente a su función coercitiva. En este contexto, la respuesta zapatista —abandonar la noción de que la revolución consiste en tomar el control del aparato coercitivo del Estado y, en su lugar, proponer refundar la democracia en la autoorganización de comunidades autónomas— tiene mucho sentido. Esta es la razón por la que una insurrección en el sur de México que podría haber pasado totalmente desapercibida causó tanta sensación en los círculos radicales desde el principio. La democracia, entonces, está volviendo, por ahora, a los espacios en los que se originó: los espacios intersticiales. Que luego pueda extenderse por todo el mundo depende, quizá, menos del tipo de teorías que elaboremos al respecto, y aún más de si creemos sinceramente que los seres humanos comunes, reunidos en órganos deliberativos, serían capaces de tratar sus propios asuntos tan bien como las élites, cuyas decisiones están respaldadas por el poder de las armas, o incluso de si, aunque no lo fueran, tienen derecho a que se les permita intentarlo. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, ante estas cuestiones, los intelectuales profesionales se han puesto casi universalmente del lado de las élites. Me da la sensación de que, en la práctica, la inmensa mayoría sigue seducida por los varios espejos deformantes y no cree realmente en las posibilidades de la democracia popular. Pero ¿quién sabe si esto también podría cambiar?

Segunda parte

CONTRA LA ECONOMÍA

Finanzas, o cómo hablar de las deudas de los demás*

Sucedieron cosas extrañas en otoño de 2011, cuando Occupy Wall Street acampó en el centro de Manhattan. La gente iba en metro con pancartas que alababan las virtudes de la Ley Glass-Steagall, entablando conversaciones en las aceras sobre la personalidad jurídica de las empresas y el propósito social de los derivados financieros. Cuestiones de legislación, jurisprudencia y productos financieros que antes casi nadie conocía salieron a la luz de formas inauditas.

En los meses posteriores a que las autoridades municipales desalojaran por la fuerza a los ocupantes de Liberty Square (antes Zuccotti Park), este debate público, al igual que los propios ocupantes, se dispersó. El debate no se detuvo, sino que se extendió, cambió de forma y echó raíces en Nueva York y más allá. Esos carteles en el metro y las conversaciones iniciales sobre la regulación financiera (y sus descontentos) dieron paso a nuevos referentes y significantes, entre los que destacaban la deuda —estudiantil, médica, hipotecaria, municipal o soberana— y un voluminoso libro con cubierta roja del mismo nombre. *En deuda, una historia alternativa de la economía* se convirtió casi de inmediato en un punto de referencia intelectual, pero también en el símbolo visual de la pertenencia a un nuevo tipo de diálogo político sobre quién debe qué a quién.

* Entrevista con Hannah Chadeayne Appel; publicada originalmente en *Radical History Review*, núm. 118, otoño de 2014, pp. 159-173.

Me reuní con David Graeber a finales del otoño de 2012, más de un año después de que fuera uno de los primeros organizadores de Occupy y de que *En deuda* fuera considerado por muchos medios como uno de los libros más influyentes del año, no solo en el ámbito de la antropología o incluso de la academia, sino también por *The New York Times Book Review*, los periódicos *Financial Times*, *The Guardian* y otros. Quizá lo más importante para el propio David es que el libro se ha convertido en una lectura obligatoria en las redes activistas, desde Nueva York hasta Oakland, pasando por Grecia y Alemania. Él y yo nos metimos en una pequeña cafetería del centro de San Francisco para grabar esta entrevista. David pidió un café en la barra, mientras que yo, hambrienta y (sin que él lo supiera) embarazada de cuatro meses, pedí el desayuno más abundante que ofrecían: huevos, salchichas, tostadas, zumo de naranja y fruta. Cuando me dispuse a pagar lo que era esencialmente mi desayuno, David insistió en correr con la cuenta, declarando con una sonrisa incrédula que escribir un libro sobre la deuda le había proporcionado por fin unos pequeños ingresos disponibles, que insistió en repartir. Le debo las gracias por ese desayuno y por esta entrevista. Ojalá podamos saldar todas nuestras deudas futuras.

HANNAH CHADEAYNE APPEL: Circulan muchas leyendas urbanas radicales sobre tu infancia. Háblanos de tus antecedentes familiares y de tu formación política.

DAVID GRAEBER: Supongo que la política radical fue una constante en mi infancia, pero no era del todo consciente de ello. Mi padre era de Lawrence, Kansas. Fue una de las dos personas de la Universidad de Lawrence que se ofrecieron como voluntarios para luchar en España, donde sirvió como conductor de ambulancias. Creo que él siempre tuvo una vena anarquista. Cuando se metió por primera vez en la política, lo único que realmente ocurría en el campus era la liga local del Partido Comunista, y fueron ellos quienes lo reclutaron. Nunca fue miembro del parti-

do y no tardó en romper con la liga juvenil. Siempre estuvo en la facción anti-PC (Partido Comunista) del grupo de veteranos españoles. Pero me contó una historia sobre todos los voluntarios que cruzaban los Pirineos y un momento muy inspirador en el que, nada más cruzar a España, todos empezaron a cantar «La Internacional» al mismo tiempo, salvo que lo hicieron en doce idiomas diferentes a la vez.

Y luego fueron al entrenamiento básico. Y el entrenamiento básico es como el entrenamiento básico en cualquier parte: la carrera de obstáculos, saltas por encima de cosas y te arrastras por debajo de otras, y disparan ametralladoras por encima de tu cabeza. Mientras mi padre esperaba en la cola, lo estaba viendo y se acercó al oficial que dirigía las cosas y le dijo: «Estos chicos que disparan ametralladoras, ¿también son reclutas? ¿O son tropas con experiencia?». El oficial respondió: «No lo sé. Creo que son chicos que ayer hicieron el entrenamiento básico y que hemos reclutado para hacer esto». «¿Qué?», respondió mi padre. «¿No saben lo que están haciendo? Podrían matarnos.». La respuesta del oficial, en esencia, fue: «Estás en el ejército, tío. Haz lo que te dicen». Mi padre pensó que eso era ridículo. «No voy a dejar que me maten en el entrenamiento básico. No voy a hacer esto.» Entonces, el oficial se enfadó y fue a buscar al comandante, quien escuchó la historia y dijo: «Muy bien, Graeber, ¿tienes carnet de conducir? Estás en la ambulancia». Claramente, mi padre no tenía lo que se necesitaba para ser soldado de infantería, para seguir ciegamente órdenes estúpidas, así que se convirtió en conductor de ambulancia en el cuerpo de ambulancias. Estaba destinado en Barcelona, pero ellos estaban dondequiera que hubiera acción, así que, en cierto modo, era el trabajo más peligroso. Estabas destinado dondequiera que mataran a gente. Pero tuvo una suerte increíble. Nunca resultó herido ni sufrió ningún daño. El otro chico que se alistó desde Lawrence murió casi inmediatamente, lo que causó un pequeño escándalo en Kansas cuando sus padres se enteraron.

Después de la guerra, mi padre regresó a Estados Unidos y terminó su carrera. Acabó participando en la Segunda Guerra Mundial en la marina mercante. Una vez más, pensó que ser soldado de infantería no era realmente lo suyo. Conoció a mi madre, que había llegado de Ostrov, Polonia, a Estados Unidos cuando tenía diez años. Ironías del destino, los lugares de origen de las familias de mis padres no están muy lejos el uno del otro. La familia Graeber es de Bartenstein, en Prusia Oriental. Johann Graeber luchó en las batallas de Leipzig y Waterloo. Era mi tatarabuelo, zapatero y soldado. Eran todos zapateros. Ahora me doy cuenta de que hay una historia bastante fuerte de zapateros radicales de Bartenstein. El hijo de Johann, Carl August Graeber (o Charlie, como le conocían), llegó a Estados Unidos poco después de 1848, una fecha ya de por sí sospechosa. Se estableció en Lawrence, Kansas, que en aquel momento era el centro del abolicionismo y el radicalismo estadounidenses, en plena Guerra Civil. Al parecer, la familia se escondió en el pajar cuando llegaron los Quantrel's Raiders, o al menos él lo hizo. Las mujeres y los niños salieron a su encuentro y les dijeron que los hombres estaban en la ciudad. Esa historia se cuenta en la familia.

El hijo de Charlie, Gustavus Adolphus Graeber, o Dolly, como todos lo llamaban, fue músico durante mucho tiempo en la frontera occidental. Es el gran orgullo de nuestra familia: al parecer, fue él quien introdujo la mandolina en la música estadounidense. Consiguió la primera mandolina, esto es cierto, de una banda de gitanos que pasaba por la ciudad. La compró. No tenía cuerdas. No sabía qué hacer con ella. Fue a la universidad y allí descubrieron que se encordaba como un violín. Encargó partituras desde Europa y, por fin, formó la primera banda de mandolinas, en la que él tocaba la guitarra. Más tarde fue el encargado del cobertizo para botes en Lawrence, donde los chicos de la universidad los alquilaban. Era famoso por la habilidad que tenía para pescar bagres atando un anzuelo a la muñeca y guiándolo por la presa. Era un hombre del río. Mi padre

creció allí, en Lawrence, y Dolly ya era mayor cuando nació. Es por eso que mi abuelo, el padre de mi padre, nació antes de la Guerra Civil, porque tenía más de cincuenta años cuando nació mi padre. Mi padre tenía más de cuarenta años cuando yo nací. Ese era el origen de mi padre.

Así que conoció a mi madre, que había nacido en Polonia de una familia judía y había venido a Estados Unidos. Era una niña muy precoz. Entró en la universidad a los dieciséis años y la abandonó un año después porque era la Gran Depresión y necesitaban ayuda para sacar adelante a la familia, así que consiguió un trabajo en una fábrica de sujetadores. Estaba en el ILGWU (Sindicato Internacional de Trabajadoras de la Confección). En aquella época, trabajaban siete horas al día. El director del sindicato lo consiguió, así que tenían todas estas actividades sindicales en su tiempo libre, y una de ellas fue montar una comedia musical. Por aquel entonces, el teatro obrero tenía fama de ser didáctico y aburrido, así que querían hacer algo divertido. Ella participó. Tenían un espectáculo llamado *Pins and Needles* [literalmente *Alfileres y agujas*], que se convirtió en un éxito inesperado en Broadway. Tuvo mucho éxito. Así que mi madre tuvo esta curiosa historia de pobre a rica y pobre de nuevo, en la que de repente se hizo famosa como protagonista femenina en Broadway, y salió en la revista *Life*. En aquella época su nombre era Ruth Rubenstein. Estuvo de gira por el país durante un par de años; actuaron en la Casa Blanca. Y luego volvió a trabajar en la fábrica después de tres o cuatro años. Conoció a mi padre en un campamento de verano de izquierdas o algo así. Eran sionistas y demás, pero eran socialistas radicales, ya sabes, del tipo Martin Buber, Hashomel Hatzair; creían que el éxito del proyecto sionista se mediría en función de lo bien que se integraran con la población palestina local. Extremadamente antirreligiosos. Mi primo Chesky creció en un kibutz en Israel donde criaban cerdos, solo para molestar a los religiosos. Era ese tipo de tradición. La familia de mi madre la repudió cuando se casó con mi padre. No solo no era

judío, sino que era de origen alemán, a pesar de ser lo que entonces llamaban un «antifascista prematuro» que luchó en España. Es decir, no se puede ser mucho más no-nazi que eso. Les dio igual. Por ejemplo, nunca llegué a conocer a mi abuela, aunque siguió viviendo en Brooklyn y murió cuando yo tenía unos dieciséis años. Había un abismo entre ellos.

Lo curioso de crecer es que cuesta mucho concebir que tus padres sean guays. De hecho, tus padres son la definición misma de lo que no es guay. Así que fue poco a poco como me di cuenta... Recuerdo que una vez estaba hablando con mi padre, antes de que se mudara a la cooperativa; entonces vivían en St. Mark's Place, en el Village, creo que donde ahora está Yaffa's. En aquella época era un local armenio. Le hablé de ir a un partido de hockey y mi padre dijo algo así como: «Hace unos treinta años que no voy a un partido de hockey. Creo que la última vez que fui fue con ese poeta *beat*. ¿Cómo se llamaba?». Y recuerdo que pensé: «Un momento, en realidad eres cojonudo». No sabía que mi familia era de lo más. Me di cuenta poco a poco, mientras aún estaban vivos, así que seguían ahí cuando descubrí lo increíbles que eran, pero me llevó mucho tiempo.

Creo que mi padre era un gran simpatizante del anarquismo porque había visto cómo funcionaba. Estaba en Barcelona cuando la ciudad se organizó básicamente según principios anarquistas. Funcionó bien. Hubo problemas, pero se arreglaron. Por eso siempre digo que la mayoría de la gente no cree que el anarquismo sea una mala idea, sólo que lo ve como una locura, ¿verdad? «¡Eso nunca funcionaría! ¡Venga ya!» Mi padre sabía que no era así. En mi familia nunca lo consideraron una locura. Así que no es extraño que el anarquismo me interesara desde pequeño. De niño tenía todo tipo de intereses y obsesiones extraños que no eran explícitamente políticos. Me gustaba mucho Robert Graves y sus ideas sobre la poesía. Me fascinaban los jeroglíficos mayas. Así es como acabé en Andover. Pasé de la PS 11 y la IS 70, escuelas públicas de Nueva York, a

una escuela privada de élite con una beca, y luego volví a la SUNY [Universidad Estatal de Nueva York], al Purchase College, o sea, de la escuela privada a la pública de nuevo y, finalmente, a Chicago. Dando tumbos de un lado a otro.

APPEL: ¿Cuándo empezaste a identificarte como anarquista?

GRAEBER: En parte tiene que ver con un primo mío al que nunca llegué a conocer muy bien, pero creo que se consideraba anarquista y me sugirió que investigara el tema. Al final de mi adolescencia, no me consideraba a mí mismo con una identidad política específica. Era una especie de radicalismo por defecto. Mi primo me dijo que leyera sobre España. Se lo pregunté a mi padre, y como quería ser justo, me dio el libro de George Orwell, *Homenaje a Cataluña*. Mi padre me avisó: «Ten en cuenta que ese tipo es totalmente parcial y que muchas de las cosas que dice son tonterías. Pero para empezar está bien». Mi padre fue reclutado por personas muy antianarquistas y siempre hizo propaganda en contra de ellas. Pero conocía personalmente a muchos anarquistas cuando estuvo allí y se llevaban bien. La postura que acabó adoptando sobre España fue que era necesario crear un ejército moderno para luchar contra los fascistas, pero que reprimir la revolución real era una locura y un suicidio. La estructura militar anarquista no iba a funcionar, pero la estructura social y la estructura político-económica anarquistas sí. Cuando la derribaron, fue el principio del fin. Así que leí a Orwell y leí sobre España y la política, y llegué a la conclusión de que el anarquismo era una postura razonable.

APPEL: ¿Podrías hablarnos un poco de tu trayectoria política desde que te uniste al anarquismo? ¿Quizá situando Occupy en una perspectiva más amplia de tu militancia?

GRAEBER: El propio movimiento de globalización fue, como he escrito, el resultado de una suma de movimientos, que

se pueden remontar tan atrás como se quiera, pero fue en los setenta cuando realmente encajaron todas las piezas en el movimiento antinuclear. Y fue una convergencia entre las tradiciones anarquistas, el feminismo —que desempeñó el papel más importante a la hora de poner todo el énfasis en el consenso— y ciertas tradiciones espirituales, incluidas las de los cuáqueros, que hasta entonces se habían resistido a enseñar a nadie cómo llevar a cabo reuniones de consenso porque consideraban que era una forma de proselitismo y no querían hacerlo. Lo entendían como un ejercicio espiritual. Así que todas las piezas —grupos de afinidad, consejos de portavoces— realmente encajaron en el movimiento antinuclear y desaparecieron y reaparecieron en términos de organización a gran escala. Siempre estuvo presente en la organización a pequeña escala. Food Not Bombs es un gran ejemplo que surge del movimiento antinuclear y perdura, y luego reaparece como organización de la comida para todas las grandes movilizaciones del movimiento de globalización. Obviamente, esta es una visión muy centrada en Estados Unidos. El movimiento globalizador en sí no surge en absoluto del Norte, sino de los zapatistas, el MST (Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra) en Brasil y la KRRS (Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka) en la India. Fue uno de los primeros movimientos sociales globales en los que todas las iniciativas organizativas procedían del Sur en lugar del Norte. Pero en el contexto estadounidense, esto adoptó una forma particular de democracia directa que la gente considera un proceso anarquista. Es un proceso tan feminista como anarquista en su origen.

Así que me involucré en el año 2000, cuando oí hablar de Seattle. Había estado viviendo en mi propia burbuja académica. Había intentado involucrarme en actividades anarquistas ocasionalmente, por ejemplo, en los años ochenta, pero no me impresionó mucho lo que vi. Me gusta llamar a los años ochenta el periodo Bob Black del anarquismo estadounidense, en el que todo el mundo formaba parte

de pequeños partidos sectarios compuestos por una sola persona. Así que lo intentaba. Quiero decir que había cosas muy buenas, pero yo no las encontraba. Pero recuerdo muy bien cuando salí de una conferencia que había dado en Yale en un curso llamado «Poder, violencia y cosmología». Había dado la última conferencia del curso. Salí y vi un pequeño quiosco de periódicos que decía: «Se declara la ley marcial en Seattle». Y yo pensé: «¿Qué?». Eso es lo que pasa cuando hay un bloqueo informativo sobre la organización y, de repente, hacen algo realmente grande. «¿De dónde diablos ha salido eso?» Eso es lo que mucha gente en Nueva York decía en ese momento. Así que mi reacción fue: «Este es el movimiento que siempre he querido que existiera, y ellos lo han creado. Yo estaba distraído cuando surgió. ¿A dónde voy?». Así que me involucré. A16 —las acciones del 16 de abril de 2000 contra el FMI (Fondo Monetario Internacional) y el Banco Mundial en Washington, D. C.— fue mi primera acción. Poco a poco, me involucré profundamente en la Red de Acción Directa de Nueva York.

Luego, tras el 11-S, los niveles de represión aumentaron y las normas de intervención se inclinaron realmente a su favor. Mucha gente salió quemada durante esa época. Se rindieron, se fueron a vivir a granjas ecológicas, se matricularon en estudios de posgrado o, en definitiva, perdieron la esperanza. Yo fui uno de los incondicionales. Decíamos: «Quizá este año. Volverá». Seguimos intentándolo una y otra vez, dándonos cabezazos contra la pared. No es que desapareciera realmente. Yo estaba en Japón para la cumbre del G8. Estuve en Gleneagles. Fue entonces cuando estalló una bomba en Londres, justo en el momento álgido de las acciones, por razones que no tenían nada que ver con nosotros, pero después todo se derrumbó. Cada vez que lo intentábamos, nunca conseguíamos volver a lo que era antes. Pero seguimos dándonos golpes contra la pared.

Una de las cosas que diría sobre el surgimiento de Occupy es que, en algún momento, te das cuenta de que estás organizando tu vida en torno a algo que, hasta cierto pun-

to, no crees que vaya a suceder. Siempre hemos tenido la idea de que la democracia directa es contagiosa. Y lo será. No se puede explicar a la gente, pero si la gente realmente la experimenta, cambia su vida; no pueden volver atrás. Pero la pregunta es cómo conseguir que se sumen. Así que pensamos: «Esto va a acabar sucediendo». Va a suceder, pero en cierto modo no creíamos que fuera a suceder, porque en cierto modo tienes que crear una coraza para ocultar la continua decepción. Y entonces sucedió, y dijimos: «¡Dios mío! ¡Ha funcionado! ¡Por fin! ¿Qué te parece?». De hecho, hablé con alguien en Egipto que me dijo exactamente lo mismo. Todos estos años organizas una manifestación, una protesta, solo acuden veinticinco personas, te deprimes. Acuden trescientas personas y te alegras. Y entonces, un día, acuden trescientas mil personas y te quedas en plan: «¿Qué? ¿Qué hemos hecho diferente?». Así fue. Creo que uno de mis papeles más importantes en los orígenes de Occupy fue precisamente ser ese puente generacional. Llamar a toda esa gente para decirles: «No, en serio, esta vez sí que está pasando. Sé que me habéis oído decir esto antes...».

APPEL: De esa genealogía más amplia de la que surge Occupy, ¿qué diferencia hay entre lo que está pasando ahora y lo que había pasado?

GRAEBER: Occupy se está reinventando constantemente. Strike Debt es un buen ejemplo. Pero hablemos de la táctica de mantener el espacio, la importancia del campamento o la comunidad. Al igual que en el movimiento de globalización, esto no comenzó en el Norte. Esa técnica de mantener el espacio comienza en la plaza Tahrir y Túnez, y continúa en Syntagma y Plaça de Catalunya. Por el contrario, el centro temático principal del movimiento de la globalización era el carnaval o el festival: el festival de la resistencia, el carnaval contra el capitalismo, de ahí todo el tema de los payasos y los títeres. Y tenía sentido cuando se trataba básicamente de un movimiento de solidaridad que inten-

taba burlarse o atacar toda la estructura de la gobernanza global. En esta ronda, sin embargo, no se ven tantos títeres y payasos en el centro. Se ven algunos, pero no eran tan importantes para lo que estábamos haciendo. Más bien, de nuevo, era el campamento, la comunidad. Pero, aun así, hay cierta continuidad aquí: vamos a crear formas de organización que no solo muestren que las organizaciones a las que nos oponemos son malas, lo que todo el mundo sabe, sino que son innecesarias. Vamos a ponerles una alternativa directamente en la cara como la forma más potente de destruir su legitimidad y autoridad. El carnaval tenía sentido para la primera fase, pero lo más potente que podíamos crear como símbolo específicamente contra Wall Street era una comunidad de personas que se preocupan unas por otras. Y no hay nada más radical que mostrar un amor ejemplar frente a este símbolo de la imposibilidad de una sociedad que esté basada en eso.

APPEL: ¿Qué hay de los diversos proyectos que surgieron de Occupy, después de los campamentos: Strike Debt, sindicatos de deudores y nuevas tácticas?

GRAEBER: Una de las herramientas más eficaces que empezaron a hacer mella en el Consenso de Washington y la hegemonía neoliberal en Francia fueron los sindicatos de desempleados. Estos sindicatos, que se formaron por toda Francia y fueron fundamentales en 1996, cuando básicamente frenaron la campaña de austeridad en el país. Francia se convirtió en el único país que, realmente, no aplicó esas políticas. Así que hay una larga historia de sindicatos basados en cosas que no tienen que ver con el trabajo. Parte del problema es que los sindicatos se han visto tan completamente despojados de su poder político que podrían considerarse inútiles en general. Ahora bien, los deudores son particularmente difíciles de organizar. Es un auténtico desafío. Y hay una extraña paradoja en esto: el primer efecto de la deuda es crear aislamiento, vergüenza,

humillación, miedo incluso a hablar de ello. Por otro lado, si se analiza la historia, la gran mayoría de las revueltas e insurrecciones tienen que ver con la deuda. Así que, en cierto sentido, es increíblemente eficaz, ideológicamente, para aislar a las personas. Pero una vez que la gente supera ese aislamiento, los resultados son siempre fulminantes. La deuda es algo por lo que la gente tiene más tendencia a rebelarse. Así que hay mucho en juego; es realmente difícil. Pero si lo conseguimos, será muy, muy eficaz.

APPEL: ¿Nos ayudas a entender la relación entre la deuda y las finanzas?

Graeber: La forma en que hablamos de finanzas está alejada casi por completo de las relaciones sociales reales, por no hablar de las clases sociales, que es, por supuesto, de lo que siempre ha tratado Occupy: recordarnos que el poder de clase existe. Ese era el sentido del «99 por ciento». Pero la forma en que siempre se representa la economía es: «¡Vaya, estos tipos han descubierto una fórmula para estafar a todo el mundo sacando dinero de la nada!». Se tiene la idea de que estos tipos se sientan, juegan con unos botones de ordenador y unos trozos de papel y dicen: «¡Oh, mira, dinero!». O que van al casino a jugar y, de alguna manera, al comprar fichas, producen más. Por supuesto, ellos mismos fomentaron mucho ese malentendido. Hay toda esta retórica... Recuerdo que, justo antes de la crisis de 2007, iba a estas conferencias y había unos tipos de teoría cultural, muy elegantes, a la moda, cuyo trabajo no distinguía en absoluto entre formas de conocimiento, formas de poder y realidad física. Por lo tanto, decían: «¡Esto es increíble! ¡Están utilizando formas de titulización para cambiar la naturaleza material misma de la realidad, del tiempo! Tenemos que aprender de estos tipos que pueden crear valor de la nada». Recuerdo estar sentado en la parte de atrás pensando: «Creo que en el mundo de los negocios a eso se le llama estafa». No podían entenderlo. Se lo creyeron. Y los

estafadores lo fomentaban totalmente agitando espejismos de autoridad en la materia: «Oh, sí, tenemos estos programas que solo un astrofísico puede ejecutar. Solo hay cinco personas en el mundo que pueden entenderlos». Vi una entrevista con uno de esos astrofísicos y decía: «Ya sabes, lo fuimos inventando sobre la marcha». Así que todos estafaban a todos. Pero lo que realmente estaba pasando, lo que realmente significa la financiarización, es que se confabulan con el Gobierno a través de diversas formas elaboradas de soborno para cambiar la ley y endeudar cada vez más a todo el mundo, transfiriendo directamente sus ingresos al sector FIRE (finanzas, seguros y bienes raíces).

No me sé las cifras exactas. Es revelador que no tengas acceso a ellas. Pero algo así como entre el 15 y el 25 por ciento, como mínimo, de los ingresos medios de los hogares estadounidenses se elimina directamente en forma de intereses, multas, comisiones, seguros, etcétera. Y obviamente es mucho más que eso, porque el 25 por ciento es demasiado rico o demasiado pobre para estar endeudado. Te están sacando dinero de los bolsillos. Si nos fijamos en los beneficios de Wall Street, cada vez hay menos porcentajes que tengan que ver con el comercio o la industria. Creo que entre el 9 y el 11 por ciento corresponde a la industria, y eso es una exageración, porque en el caso de empresas como General Motors (GM) (al menos en 2007-2008), sus beneficios no venían en absoluto de los coches. Procedía de prestar dinero a la gente para comprar coches, y eso se contabiliza como beneficio industrial. De hecho, casi todo proviene de beneficios financieros, endeudando a la gente, básicamente.

Me gusta explicarlo así: fijémonos en los años cincuenta, cuando apareció aquella frase «Lo que es bueno para GM es bueno para Estados Unidos», acuñada por el director de GM. En aquella época tenía sentido, si partimos de la base de que GM pagaba entre un 60 y un 70 por ciento de impuestos y los ejecutivos, un 90 por ciento. Generaban enormes beneficios, y la mayor parte de ellos iban a parar al

Gobierno, que a su vez utilizaba ese dinero para construir carreteras, autopistas e infraestructuras para los coches, por lo que se creó un círculo virtuoso. Y luego, todo tipo de sobornos y comisiones ilegales circulaban en el proceso de contratación, y todo el mundo se enriquecía. Bueno, no todo el mundo, pero el dinero se repartía. Cincuenta años después, empresas como esas no pagan impuestos. Obtienen todo su dinero del sector financiero, no de los automóviles, que ya no son rentables. En cambio, cobran intereses a la gente y utilizan ese dinero para sobornar a los políticos para que cambien las leyes que los regulan y poder obtener aún más beneficios. Y así es básicamente como funciona el sistema estadounidense, y por eso Wall Street y el Gobierno se han vuelto casi indistinguibles. La fuerza coercitiva del Gobierno se convierte en un medio para obtener beneficios, y por eso, de repente, se produce este cambio en la forma en que las personas se perciben unas a otras en relación con este sistema.

En primer lugar, hay cada vez menos gente que se considera clase media. Ser clase media significa que ves el aparato burocrático básico que te rodea como algo a tu favor, lo cual es complicado de ver cuando hay tipos con hipotecas firmadas ilegalmente por robo-asesores que te quitan la casa. En segundo lugar, significa que de repente tenemos esta alianza entre los trabajadores pobres y los estudiantes universitarios endeudados. Eso nunca se había visto. En el pasado, habrían sido enemigos acérrimos. Todo esto se puede atribuir directamente a que la extracción de capital es muy cambiante. Siempre pienso que la proliferación de los bancos con escaparate simboliza ese cambio de manera estupenda. Están abriendo cientos y cientos de sucursales del Bank of America o del Citibank. En Nueva York, están por todas partes. Hay una en cada manzana. ¿Y qué venden? Nada. Venden dinero. Así que tienen estas tiendas sin mercancía, pero con muchos guardias armados merodeando por allí. Es una expresión perfecta: estas tiendas hermosas y relucientes que no venden nada, con seguridad

armada por todas partes. Eso es lo que es. Tanto a nivel nacional como internacional, nos gobierna una clase dominante que basa principalmente sus beneficios en formas complejas de extracción de rentas, con el respaldo de la violencia coercitiva.

APPEL: ¿Qué pensadores y qué enfoques teóricos o políticos te han sido útiles para comprender las finanzas, la deuda y el capitalismo contemporáneo?

GRAEBER: Me gusta el Midnight Notes Collective. Los marxistas me suelen echar en cara que ignoro los principios básicos del marxismo. No creo que los ignore, en realidad los doy por sentados. Sencillamente, hago hincapié en otras partes de la ecuación. Me parece que la tradición autonomista —no la rama negri/deleuziana de la tradición autonomista, sino más bien la que proviene de personas como Harry Cleaver, Massimo De Angelis; Silvia Federici es una gran heroína para mí, George Caffentzis también— tiene realmente el mejor enfoque, o el que yo considero más esclarecedor, de los cambios contemporáneos en el capitalismo, los dos ciclos del capitalismo de posguerra. Sus obras me han sido muy útiles. Las obras de Michael Hudson, que vienen de una tradición muy diferente, también me han parecido útiles. Y luego están los defensores de la teoría monetaria moderna... Aunque no estoy de acuerdo con todo lo que dicen, los encuentro útiles. Gente como L. Randall Wray, de Kansas City. Se trata de toda una tradición poskeynesiana que está totalmente excluida del discurso político dominante, pero son extremadamente interesantes y están haciendo un trabajo importante. Así que estoy tirando de muchos hilos diferentes.

En cuanto a *En deuda*, probablemente mi mayor influencia fue Keith Hart, una de las primeras personas en hablar de economía heterodoxa en antropología. Habló de la distinción entre las teorías del dinero como metal precioso y las teorías del dinero como crédito, y de cómo el dinero es

algo paradójico que es ambas cosas. Lo cogí y dije: «Sí. Pero a lo largo de la historia, el peso varía entre las dos formas». Hart me dijo que no se había dado cuenta de eso. Así que yo también estoy en esa tradición teórica. Por lo tanto, estoy sintetizando en particular la escuela marxista posobrerista autónoma con las tradiciones poskeynesianas y antropológicas.

APPEL: Hablemos del libro *En deuda*. Es obvio que ha sido un éxito rotundo, mucho más allá de los límites de la antropología. ¿De dónde surgió?

GRAEBER: El editor se puso en contacto conmigo y me dijo: «Creemos que serías capaz de escribir para el público. ¿En qué estás trabajando?». Cuando le hablé de la deuda, se emocionó mucho. Esto fue en 2007, antes de la crisis, aunque no mucho antes. La gente tenía la sensación de que algo no iba bien, no en los medios de comunicación convencionales, pero sí cualquiera con un poco de sentido común.

Yo solía decir: «No quiero ser famoso, solo quiero ser famoso entre aquellas personas a las que realmente respeto, cuyas opiniones respeto». Ya casi lo había conseguido, en el sentido de que los activistas y los antropólogos sabían quién era yo, al igual que otros académicos que trabajaban en temas que me parecían importantes. Pero con este proyecto pensé: «Muy bien, sería interesante escribir para un público más amplio y ver qué tipo de impacto se puede tener en los debates en curso». En particular, me sorprendió mucho el grado en que, después de 2008, por ejemplo, hubo un momento, que duró un mes más o menos, en el que de repente se podía hablar de cualquier cosa. Todo estaba en duda. Incluso *The Economist* publicó titulares que preguntaban: «Capitalismo: ¿fue una buena idea?». Obviamente, la conclusión era que sí; para eso era *The Economist*. De todas formas, parecía que todo estaba en juego. Se podían volver a tener grandes ideas y preguntarse por qué existía todo eso. ¿Por qué tenemos una economía? Y eso duró unas cuatro semanas, hasta que todo el mundo dijo:

«Cállate y deja de pensar en eso. Volverá si cerramos los ojos y los oídos y seguimos adelante como si no estuviera pasando nada».

Parecía obvio que la negación no duraría para siempre. Es una cuestión que no se puede aplazar. Quiero decir: hicieron todo lo posible para aplazarla. Creo a pies juntillas que el ataque al sistema educativo británico fue una reacción... Todas las patrañas que nos han contado para legitimarse han sido completamente desmontadas. Ahora sabemos que los mercados no se gestionan solos y que los que los dirigen no son genios increíbles que no podríamos entender. La idea de que el mercado y el Estado son entidades separadas es un poco absurda. Así que, una vez que todas las justificaciones morales del sistema han volado por los aires, lo único que les queda es destruir cualquier lugar desde el que puedan surgir alternativas. La única línea que les queda es: «Vale, el sistema no es tan bueno, pero es el único que puede existir». Ese es básicamente su único argumento restante, de ahí el ataque al sistema educativo, donde intentaron reescribir los sistemas escolares británicos siguiendo un modelo financiero/empresarial. Desde la perspectiva del sentido común, por un lado, están los financieros que hacen tan mal su trabajo que destrozan la economía mundial y, por otro, están los educadores que hacen su trabajo a la perfección. Se podría pensar que una reacción lógica a la crisis sería hacer que el sistema financiero se pareciera más al sistema educativo, pero en lugar de eso hacen lo contrario, adoptando el modelo fallido. Es evidente que sentían que tenían que organizar la educación —un lugar del que podrían surgir alternativas legítimas— de tal manera que no pudiera producir nada fuera de nuestro modelo. Hay una especie de desesperación. En ese momento, parecía que cualquiera que tuviera una posición desde la que pudiera abrir el debate que otros intentaban desesperadamente detener tenía cierta responsabilidad de intentar intervenir. Sabes, no creía que fuera a funcionar. ¡Pero de alguna manera funcionó!

APPEL: ¿Y qué ha pasado con el libro?

GRAEBER: El caso más increíble es el de Alemania. La traducción alemana fue la primera en salir. Hice una gira por allí y me di cuenta de que algo raro estaba pasando. Era una locura. Cada día daba una charla y dieciséis entrevistas: radio, televisión, programas de televisión de gran audiencia. Participé en el espacio de Maybrit Illner, uno importante, de noticias con políticos, en un panel. Era uno de esos programas en el que los políticos debaten los temas que están a la orden del día. Me fascinó ver cómo se desarrollaba la conversación. Todos estaban en su modo habitual, en el que solo el 2 por ciento de lo que la gente piensa realmente parece admisible en televisión. Era un debate increíblemente aburrido y rancio con un economista griego y un grupo de políticos alemanes. Y nada más entrar en el plató, fue casi como si se sintieran liberados: «¡Tenemos a un anarquista loco! Vamos a soltar nuestras locuras». Así que oí a los del Banco Central decir: «¡Una quita podría funcionar!». La primera pregunta que me hizo la entrevistadora fue: «Entonces, ¿está llegando el fin del capitalismo?». Pensé que era una broma, pero luego me enteré de que era una antigua celebridad de la televisión de Alemania del Este. Ella ya había visto caer un sistema...

En Alemania, el libro fue un éxito de ventas durante once semanas. Hasta ahora hemos vendido más de cien mil ejemplares en alemán. Intenté averiguar por qué y finalmente llegué a la conclusión de que gran parte de la clase intelectual de aquel país siente que se ha metido en un callejón sin salida. Tienen un discurso moral sobre la deuda tan eficaz que casi no hay forma de escapar de él, pero al mismo tiempo se dan cuenta de que está a punto de destruir la Unión Europea, que es lo último que quieren. La razón por la que creo que el libro de un antropólogo era perfecto es porque, aunque en Alemania existe una tradición antropológica, no hay una tradición de antropología popular, y han adelantado otros enfoques. Si eres econo-

mista, te dirán: «Oh, eres marxista» o «Oh, eres poskeynesiano». Eres esto, eres aquello. Pero la antropología es algo tan inclasificable...

APPEL: ¿Cómo sitúas *En deuda* en tu propia trayectoria intelectual, en relación con *Hacia una teoría antropológica del valor*, por ejemplo?

GRAEBER: En un sentido lato, siempre he trabajado en esta encrucijada entre las tradiciones marxista y maussiana, aunque para mí los enfoques maussianos son mucho más radicales de lo que la gente cree. El propio Marcel Mauss era cooperativista y organizador político. Una forma de verlo es que la tradición crítica marxista se centra en cómo todo se combina para reproducir una totalidad que, en última instancia, es una forma de explotación. Ahora bien, esto es muy cierto, y si uno lo olvida, se vuelve muy ingenuo. Pero si eso es todo lo que se hace, uno se vuelve tan cínico que no parece tener mucho sentido resistirse en absoluto. «Todo [está] englobado en totalidades gigantes» es más o menos lo que dice todo el mundo que no quiere ser político pero no le gusta el capitalismo. Por otro lado, la tradición maussiana es la tradición cooperativista, en la que, en lugar de ver que todo, en esencia, proviene de su papel en la reproducción de una totalidad, se ve todo, todas las posibilidades sociales, como simultáneamente presentes. De hecho, todo está constantemente ahí. Mauss insistía en que la democracia, la dictadura, la oligarquía y todo lo que hay entre medias está presente en todas las sociedades en mayor o menor medida, que el individualismo y el comunismo, en lugar de ser contradictorios, se refuerzan mutuamente y siempre están ahí. Creo que aprendí mucho de eso. Así que he intentado conciliar esas dos tradiciones a lo largo de mi vida intelectual.

APPEL: Teniendo en cuenta que esta entrevista será publicada en una revista de historia, ¿en qué se diferencia el enfoque

de un antropólogo con respecto a cinco mil años de historia del de un historiador?

GRAEBER: Los únicos que escribirían un libro así serían antropólogos, o tal vez sociólogos históricos o economistas. Pienso que los historiadores hacen el trabajo más minucioso y con base empírica, pero tienen esta postura de no hablar de nada de lo que no tengan pruebas concretas hasta el punto de que hay que tratar las cosas que no se pueden demostrar como si no hubieran pasado, lo cual es de locos. Así que la gente escribe cosas sobre el origen de las instituciones democráticas basándose en el primer testimonio escrito que encuentran de personas reunidas para tomar decisiones conjuntamente. Y tenemos que fingir que antes de eso no lo hacían. Es absurdo. Por otro lado, los economistas van por el camino contrario. Todo son modelos. No les importa realmente lo que hay. Escuchan hasta que tienen suficientes pruebas para meterlas en un modelo en el que pueden mostrar algunos indicios de que la gente está haciendo lo que ellos creen que debería estar haciendo, y luego crean un modelo diciendo que lo hicieron. Creo que la antropología es un buen término medio. Podemos rellenar los espacios en blanco, pero podemos hacerlo basándonos en la observación empírica de lo que la gente en situaciones análogas ha tendido a hacer. Eso es lo que creo que podemos aportar.

APPEL: ¿En qué momento estamos ahora? Ayúdanos a reflexionar sobre esto.

GRAEBER: La sensación que tengo ahora mismo es que la gran mayoría de los dirigentes se han acostumbrado a pensar solo en un horizonte de dos o tres años. En realidad, no les importa lo que pase. Todavía hay alrededor de un 10 por ciento con cierto instinto estadista para pensar en el interés a largo plazo y la preservación del sistema. Esos tipos están acojonados. Lo sé porque algunos de ellos hablan

conmigo, y si hablan conmigo, ya sabes que están en problemas. El economista jefe de investigación del FMI me ha enviado documentos en los que se dice cosas como: «Quizá deberíamos eliminar por completo la banca de reserva fraccionaria. ¿Cómo sería eso?». De verdad. Te enseñaré el documento. Mientras le dicen a todo el mundo: «No hay nada que ver aquí, adelante, adelante», en realidad esos tipos están perdiendo la chaveta. Todas estas luchas están a la vista, y realmente no sabemos qué está en juego. Dominique Strauss-Kahn: primero sale diciendo que hay que acabar con la austeridad, que hay que gastar, gastar. Luego dice que quizá deberíamos alejarnos del dólar como moneda mundial. Y, ¡vaya, un escándalo sexual! Se esfumó. No digo que no lo hiciera. Obviamente, lo hizo. Pero alguien dejó de hacer la llamada de rigor.

Así que hay una lucha titánica entre la gente que dice: «Esto es una emergencia, tenemos que afrontar esta situación», y la gente que tiene una visión diferente a largo plazo u otros que simplemente opinan a ciegas: «Por supuesto que no». Van a seguir aferrándose a esto hasta que nos alcancen los cataclismos. He hablado con gente de la Reserva Federal. No son personas muy importantes, pero sí personas que dicen estar realmente preocupadas. Publicaron un informe en el que pedían la cancelación de las hipotecas. Lo hicieron. Búscalo. Saben que, si no lo hacen, se producirá un colapso enorme. De lo contrario, nunca lo habrían pedido. ¡Es la Reserva Federal! Así que, en la cúpula, hay personas que están realmente preocupadas. Podrían pasar cosas radicales. Estamos en un momento en el que nos escuchan.

¿Qué hace siempre la clase dominante? Coge las mejores ideas que surgen de los movimientos sociales y las convierte en algo horrible. Y eso es lo que va a pasar. Y durante años, he de decirlo, los que participábamos en el movimiento contra la globalización redactábamos nuestros documentos de posicionamiento. Los chicos de Midnight Notes participaban. No hacíamos reivindicaciones; hacíamos análisis. Recuerdo que, para el G8 en Sapporo, los japoneses nos

pidieron que escribiéramos algo, así que redactamos un análisis en el que decíamos: mirad, solo hay una forma de salvar el sistema. Tendrán que anunciar una emergencia y declarar que el capitalismo verde es lo único que puede salvar el planeta. Entonces desviarían todo ese dinero acumulado en los fondos soberanos del Sur Global y en lugares que se supone que no lo tienen, de vuelta al sistema. Era la única cosa lógica que podían hacer desde su punto de vista. Solo que siguieron sin hacerlo. En lugar de eso, se quedaron sentados hablando entre ellos. Y allí estábamos nosotros diciendo: «¿No pueden idear su plan perverso? No podemos luchar contra su plan perverso a menos que lo tengan. ¡Podemos pensar en un plan perverso mejor que el suyo! Contrátenos. Denos un millón de dólares para diseñarles un plan perverso y luego denos otro millón para combatirles». Parece que eso es lo que está sucediendo ahora mismo. Me están pidiendo un plan y lo convertirán en algo perverso. Así es como pinta el momento en que estamos. Pero ¿qué harán? Quién sabe...

Podría ser [que] avanzáramos hacia una democratización de las finanzas. Podría suceder. No sé cómo sería ni qué significaría. Creo que una de las cosas más importantes que podríamos hacer ahora mismo es pensar en ello. Hay personas como Charles Eisenstein que están proponiendo todo tipo de ideas descabelladas sobre qué hacer con el dinero, ideas que podrían funcionar. La reacción, el hipotético plan del FMI de eliminar el sistema bancario privado y sustituirlo por un sistema bancario público, por supuesto, da aún más poder a los Estados. Por supuesto, como anarquista, mi enfoque no sería ese. Pero mientras hablaba con el tipo de la Reserva Federal, pensaba: ¿cómo sería un sistema democrático de creación de dinero? No hemos dedicado mucho tiempo a pensar en ello. Y creo que es una prioridad. Si queremos mirar atrás con alegría desde 2020, en lugar de desde un planeta devastado y medio bajo el agua, tiene que ser algo así.

Esto es una provocación, pero es esta línea de pensamiento la que a menudo me ha llevado a decir que, si Oc-

cupy va a plantear una reivindicación (y no estoy diciendo que debamos hacerlo), sería algo así: empezar con la quita. Pero la pregunta es: ¿qué pasa después de la quita? Y yo digo: jornadas de cuatro horas, porque la máquina de la deuda es una máquina de trabajo (véase el número 3 de *Tidal*). Es lo mismo. Tenemos una economía que se basa en la hipótesis de un crecimiento mínimo del 5 por ciento. Nadie puede lograrlo ya, excepto quizá China, y quién sabe cuánto tiempo podrán hacerlo. Por lo tanto, seguimos prometiéndonos aumentar la producción al mismo ritmo que antes, aunque no lo hagamos, por lo que la deuda va a más, lo que supone una promesa constante de mayor explotación y productividad en el futuro. Esto es justo lo que no nos hace falta ahora mismo si queremos preservar un planeta habitable. Por lo tanto, me parece que la cancelación de la deuda también ofrece una oportunidad única para cancelar estas promesas tontas que nos hemos hecho unos a otros, principalmente que tendremos que satisfacer las demandas cada vez mayores de los ricos produciendo aún más por una recompensa aún menor en el futuro. Desacelerar la máquina de trabajo sería probablemente la única manera, en este momento, de salvar el planeta.

Podríamos pasar a un sistema de renta básica. Hay mil maneras de hacerlo. Si se pasa a una jornada laboral de cuatro horas, por ejemplo, no es que la gente no haga nada durante el resto del tiempo. Hacen lo que quieren. Producirán cosas, pero esperemos que sean cosas que no requieran tanto carbón.

Al recordar este momento, sabemos que la deuda será anulada. Entre aquellos que miran a largo plazo, todos están de acuerdo en eso. La pregunta es: ¿cómo se hará y qué pasará después? ¿Admitirán que están anulando la deuda? ¿Habrá algún reconocimiento de que vivimos en una era monetaria diferente? El dinero es algo que nos prometemos unos a otros. Tenemos que pensar democráticamente qué tipo de promesas queremos hacernos unos a otros y cómo podemos crear un orden social justo sobre esa base.

Podría suceder. Cualquier cosa podría suceder. Desde una perspectiva optimista, miraría atrás a hoy como un momento de ruptura, en el que finalmente nos damos cuenta de que hemos pasado a un régimen diferente al que teníamos antes. Esa es una de las razones que señalo en el libro [*En deuda*]: los periodos de dinero en lingotes, de los que hemos ido saliendo durante los últimos treinta años, suelen ser periodos de grandes imperios basados en ejércitos permanentes y un tipo u otro de esclavitud, de la que la esclavitud salarial es solo una forma más. Cuando se vuelve al dinero de crédito virtual, es necesario crear instituciones que protejan a los deudores.

Personalmente, no veo cómo el capitalismo podría realmente sobrevivir, en última instancia, en un sentido significativo del término, en ese entorno de dinero virtual. De hecho, el significado mismo del dinero cambiará radicalmente. Existe la posibilidad de que eso suceda. Si la historia se repite, algo así acabará ocurriendo. Pero, por supuesto, estamos hablando de ciclos de quinientos años, por lo que treinta años al comienzo de un nuevo ciclo no son nada. Los primeros treinta años de la Edad Media también fueron bastante duros. Los ciclos se están acortando, pero no tanto. La Reserva Federal y el FMI tienen toda la información. Saben que lo que están haciendo ahora no va a funcionar a largo plazo. Y hay personas en la cima que se dan cuenta de que tienen que empezar a escuchar otras perspectivas. Una vez más, se han metido en un callejón sin salida muy similar a la situación alemana, donde han sido tan eficaces con la ideología, convenciendo a todo el mundo de que no hay otra opción posible, que en el momento en que todo empieza a derrumbarse, todo el mundo se queda boquiabierto, diciendo: «Pero un momento, se suponía que esto iba a ser así para siempre. ¿Ahora qué hacemos?». Algunos de ellos son lo suficientemente inteligentes como para empezar a mirar a su alrededor. Y uno sabe que se viene un cambio radical cuando llaman a un antropólogo.

Sobre el fenómeno de los trabajos de mierda

*Un libelo obrero**

En 1930, John Maynard Keynes predijo que, para finales de siglo, la tecnología habría avanzado lo suficiente como para que países como el Reino Unido o Estados Unidos hubieran reducido la semana laboral a quince horas. Existen razones de sobra para creer que tenía razón. En términos tecnológicos, somos bastante capaces de hacerlo. Pero no ha sucedido. En todo caso, la tecnología se ha utilizado más bien para encontrar formas de hacernos trabajar más a todos. Para ello, se han tenido que crear puestos de trabajo que, en realidad, no sirven para nada. Una parte inmensa de la población, especialmente en Europa y Norteamérica, pasa toda su vida laboral realizando tareas que, en el fondo, cree que no son realmente necesarias. Moral y espiritualmente hablando, esto es veneno puro. Es una cicatriz que atraviesa nuestra alma colectiva. Sin embargo, casi nadie habla de ello.

¿Por qué la utopía prometida por Keynes, y ansiada con fervor aún en los años sesenta, no se materializó nunca? Actualmente, la opinión generalizada es que no tuvo en cuenta que el consumismo se iba a disparar de la manera en que lo hizo. Y teniendo que elegir entre trabajar menos horas y poder comprar más gadgets y más placeres, hemos elegido colectivamente la segunda opción. Bonita moraleja, pero basta con reflexionar un poco para darnos cuenta de que el cuento no puede ser

* Publicado originalmente en *STRIKE! Magazine*, núm. 3, verano de 2013, <strikemag.org/bullshit-jobs>.

real. Sí, hemos sido testigos de la creación de una variedad infinita de puestos de trabajo e industrias desde los años veinte, pero muy pocos tienen que ver con la producción y distribución de sushi, iPhones o deportivas de marca.

Entonces, ¿cuáles son exactamente estos nuevos puestos de trabajo? Un informe reciente que compara el empleo en Estados Unidos entre 1910 y 2000 nos da una imagen clara (y, debo decir, muy parecida a la del Reino Unido). A lo largo del último siglo, el número de empleados domésticos, trabajadores del sector industrial y agrícola se ha reducido drásticamente. Al mismo tiempo, se ha triplicado el de los «trabajadores profesionales, administrativos, de oficina, de ventas y de servicios», pasando «de una cuarta parte a tres cuartas partes del total de la población activa». Es decir, los empleos productivos, tal y como se había previsto, se han automatizado en gran medida. (Incluso si se cuentan los trabajadores industriales a nivel mundial, como los de la India y China, estos siguen sin representar un porcentaje de la población mundial tan significativo como antes.)

Pero en lugar de permitir una reducción masiva de las horas de trabajo para liberar a la población mundial y que pueda dedicarse a sus propios proyectos, placeres, visiones e ideas, hemos asistido al *boom*, no tanto del sector «servicios», como del sector administrativo, hasta llegar a la creación de industrias completamente nuevas, como los servicios financieros o el telemarketing, o la expansión inaudita de sectores como el derecho corporativo, la administración académica y sanitaria, los recursos humanos y las relaciones públicas. Y estas cifras ni siquiera reflejan a todas aquellas personas cuyo trabajo consiste en proporcionar apoyo administrativo, técnico o de seguridad a estas industrias, ni tampoco a toda la serie de industrias auxiliares (lavado de perros, reparto de *pizzas* en horario nocturno) que solo existen porque todos los demás dedican gran parte de su tiempo a trabajar en el resto de las industrias.

A esto es a lo que propongo llamar «trabajos de mierda».

Es como si alguien estuviera inventando trabajos sin sentido solo para que sigamos trabajando. Y ahí, precisamente, radica el misterio. En el capitalismo, esto es precisamente lo que se

supone que no debe suceder. Claro que, en los antiguos Estados socialistas ineficientes, como la Unión Soviética, donde el empleo se consideraba tanto un derecho como un deber sagrado, el sistema inventaba tantos puestos de trabajo como fuera necesario (por eso en los grandes almacenes soviéticos se necesitaban tres dependientes para vender un trozo de carne). Pero, por supuesto, este es justo el tipo de problema que se supone que debe resolver la competencia del mercado. Según la teoría económica, al menos, lo último que haría una empresa con ánimo de lucro es gastar dinero en trabajadores que realmente no necesita emplear. Pero, por alguna razón, eso es lo que ocurre.

Aunque las empresas pueden llevar a cabo implacables recortes de plantilla, los despidos y la aceleración del ritmo de trabajo recaen invariablemente sobre las personas que de hecho fabrican, transportan, reparan las cosas y aseguran su mantenimiento; por una extraña alquimia que nadie puede explicar del todo, en última instancia el número de burócratas asalariados parece aumentar y cada vez más empleados, al igual que los trabajadores soviéticos, tienen una carga laboral de cuarenta o incluso cincuenta horas según contrato, pero realmente trabajan unas quince horas, tal y como predijo Keynes; el resto del tiempo lo dedican a organizar o asistir a seminarios motivacionales, actualizar sus perfiles de Facebook o descargar series de televisión.

La respuesta evidentemente no es económica: es moral y política. La clase dominante se ha dado cuenta de que una población feliz y productiva con tiempo libre es un peligro mortal (pensemos en lo que empezó a ocurrir cuando esto comenzó a ser una realidad en los años sesenta). Y, por otro lado, les resulta de lo más conveniente la sensación de que el trabajo es un valor moral en sí mismo, y que cualquiera que no esté dispuesto a someterse a una disciplina laboral intensa durante la mayor parte de sus horas de vigilia no merece absolutamente nada.

Una vez, mientras contemplaba el aumento aparentemente indefinido de las responsabilidades administrativas en los departamentos académicos británicos, me vino a la mente una

posible visión del infierno. El infierno es un conjunto de personas que pasan la mayor parte de su tiempo trabajando en una tarea que no les gusta y en la que no son especialmente buenos. Digamos que se les contrató porque eran excelentes ebanistas y luego se enteran de que lo que se espera de ellos es que dediquen la mayor parte de su tiempo a freír pescado. La tarea tampoco es realmente necesaria, o eso parece, ya que hay muy poco pescado que freír. Sin embargo, de alguna manera, todos se obsesionan con el resentimiento al pensar que algunos de sus compañeros de trabajo podrían estar dedicando más tiempo a fabricar armarios y no haciendo su parte correspondiente de la tarea de freír pescado, de modo que en poco tiempo se acumulan por todo el taller cantidades inasumibles de pescado mal cocinado e inútil y eso es lo único que realmente hace todo el mundo. Creo que esta es una descripción bastante precisa de la dinámica moral de nuestra economía.

Ahora bien, soy consciente de que cualquier argumento de este tipo va a suscitar objeciones inmediatas: «¿Quién eres tú para decir qué trabajos son realmente "necesarios" y cuáles no? De todos modos, ¿qué es necesario? Eres profesor de antropología, ¿para qué es "necesario" eso, de qué sirve?». (Y, de hecho, muchos lectores de la prensa sensacionalista considerarían la existencia de mi trabajo como la mismísima expresión del gasto social innecesario.) Y, en cierto modo, esto es obviamente cierto. No existe ni puede existir una medida objetiva del valor social.

No me atrevería a decirle a alguien que está convencido de aportar algo significativo al mundo que, en realidad, no lo está haciendo. Pero ¿qué pasa con aquellas personas que están convencidas de que el trabajo que hacen no tiene sentido? Hace poco me puse en contacto con un amigo de la escuela al que no veía desde los doce años. Descubrí con sorpresa que se había convertido primero en poeta y luego en líder de una banda de rock *indie*. Había escuchado algunas de sus canciones en la radio sin tener ni idea de que el cantante era alguien que yo conocía. Era obviamente brillante, innovador y su trabajo había alegrado y mejorado la vida de personas de todo el mundo.

Sin embargo, tras un par de álbumes sin éxito, perdió su contrato y, acosado por las deudas y con una hija recién nacida, acabó, según sus propias palabras, «tomando la misma decisión que tanta gente sin rumbo toma por defecto: estudiar Derecho». Hoy es abogado corporativo y trabaja en un prestigioso bufete de Nueva York. Él fue el primero en admitir que su trabajo no tenía ningún sentido, que no contribuía en nada al mundo y que, en su opinión, no debería existir.

Aquí se pueden plantear muchas preguntas, empezando por: ¿qué dice de nuestra sociedad el hecho de que parezca generar una demanda extremadamente limitada de poetas y músicos con talento, pero una demanda aparentemente infinita de especialistas en derecho corporativo? (Respuesta: si el 1 por ciento de la población controla la mayor parte de la riqueza disponible, lo que llamamos «el mercado» refleja lo que ese 1 por ciento considera útil o importante, y no lo que piensa el resto.) Pero, aún más, muestra que la mayoría de las personas que desempeñan estos trabajos son conscientes de ello en última instancia. De hecho, no estoy seguro de haber conocido nunca a un abogado corporativo que no pensara que su trabajo era una mierda. Lo mismo ocurre con casi todas las nuevas industrias a las que antes he nombrado. Hay toda una serie de profesionales asalariados que, si los conoces en una fiesta y admites que te dedicas a algo que podría considerarse interesante (antropólogo, por ejemplo), querrán evitar incluso hablar de su trabajo (¿cuál de ellos?), pero invítales a unas copas y se pondrán a despotricar sobre lo inútil y absurdo que es.

Esto supone una profunda violencia psicológica. ¿Cómo se puede siquiera empezar a hablar de dignidad en el trabajo cuando en el fondo uno siente que su trabajo no debería existir? ¿Cómo no va a generar eso un profundo resentimiento y rabia? Sin embargo, es una peculiaridad de nuestra sociedad que sus gobernantes hayan encontrado la manera, como en el caso de los freidores de pescado, de garantizar que esa rabia se dirija precisamente contra aquellos que realizan un trabajo con sentido. Por ejemplo: en nuestra sociedad, parece existir una regla general según la cual, cuanto más evidente es que el

trabajo de una persona beneficia a otras, menos probable es que se le pague por ello. Una vez más, es difícil encontrar una medida objetiva, pero una forma fácil de hacerse una idea es preguntarse: ¿qué pasaría si toda esta clase de personas simplemente desapareciera? Se puede decir lo que se quiera de las enfermeras, los basureros o los mecánicos, pero es obvio que, si desaparecieran en una nube de humo, las consecuencias serían inmediatas y catastróficas. Un mundo sin profesores o estibadores pronto estaría en problemas, e incluso uno sin escritores de ciencia ficción o músicos de *ska* sería sin duda un lugar peor. No está del todo claro cómo sufriría la humanidad si desaparecieran todos los directores generales de fondos de capital privado, lobistas, investigadores de relaciones públicas, actuarios, teleoperadores, alguaciles o asesores jurídicos. (Muchos sospechan que el mundo estaría mucho mejor.) El caso es que, quitando unas pocas excepciones muy publicitadas (los médicos), la regla se cumple sorprendentemente bien.

Aún más perverso es que parece existir la sensación generalizada de que así es como ha de ser. Esta es una de las fortalezas secretas del populismo de derechas. Se puede observar cuando la prensa sensacionalista aviva el resentimiento contra los trabajadores del metro por paralizar Londres durante las disputas contractuales: el mero hecho de que los trabajadores del metro puedan paralizar Londres demuestra que su trabajo es realmente necesario, pero parece que eso es precisamente lo que molesta a la gente. Esto es aún más evidente en Estados Unidos, donde los republicanos han tenido un éxito notable al movilizar el resentimiento contra los profesores o los trabajadores del sector automovilístico (y no, significativamente, contra los administradores escolares o los directivos de la industria automovilística, que son los que realmente causan los problemas) por sus salarios y prestaciones supuestamente inflados. Es como si les dijeran: «¡Pero vosotros podéis enseñar a los niños! ¡O fabricar coches! ¡Tenéis trabajos de verdad! ¿Y encima tenéis el valor de esperar también pensiones y asistencia sanitaria de clase media?».

Si alguien hubiera diseñado un régimen laboral perfecto para mantener el poder del capital financiero, cuesta imaginar

cómo podría haberlo hecho mejor. Los trabajadores reales y productivos son explotados y exprimidos sin piedad. El resto se divide entre un estrato aterrorizado de desempleados unánimemente denostados y un estrato más amplio al que básicamente se le paga por no hacer nada, en puestos diseñados para que se identifiquen con las perspectivas y sensibilidades de la clase dominante (gerentes, administradores, etc.), y en particular con sus avatares financieros, pero que, al mismo tiempo, fomentan un resentimiento latente contra cualquiera cuyo trabajo tenga un valor social claro e innegable. Es evidente que el sistema nunca se diseñó conscientemente. Surgió tras casi un siglo de ensayo y error. Pero es la única explicación de por qué, a pesar de nuestras capacidades tecnológicas, no tenemos todos una jornada laboral de entre tres y cuatro horas.

Contra la economía*

Quienes tienen la responsabilidad de gestionar grandes economías sienten cada vez más que la disciplina de la economía ya no cumple su función. Empieza a parecer una ciencia diseñada para resolver problemas que ya no existen.

Buen ejemplo de ello es la obsesión con la inflación. Los economistas siguen enseñando a sus alumnos que la función económica principal del Gobierno —para muchos la única que le compete— es garantizar la estabilidad de los precios. Debemos estar constantemente alerta contra los peligros de la inflación. Por lo tanto, el simple hecho de que los Gobiernos impriman dinero es intrínsecamente pecaminoso. Sin embargo, si la inflación se mantiene a raya gracias a la acción coordinada del Gobierno y los bancos centrales, el mercado debería encontrar su «tasa natural de desempleo» y los inversores, aprovechando las inequívocas señales de los precios, deberían poder garantizar un crecimiento equilibrado. Estas suposiciones surgieron en la década de 1980 con el monetarismo, la idea de que el Gobierno debía limitarse a gestionar la oferta monetaria, y en la década de 1990 se habían aceptado como algo tan elemental y de sentido común que casi todos los debates políticos empezaban necesariamente con un ritual de reconocimiento de los peligros del gasto público. Esto sigue siendo así, aunque, desde la recesión de 2008, los bancos centrales han estado sumidos

* Publicado originalmente en *The New York Review of Books*, 5 de diciembre de 2019, <nybooks.com>.

en un frenesí de imprimir dinero en un intento de crear inflación y obligar a los ricos a hacer algo útil con su dinero. Ambos intentos han sido, por lo general, un fracaso rotundo.

El universo económico en que vivimos no es el mismo de antes de la crisis. La reducción del paro ya no motiva subidas salariales. Imprimir dinero ya no provoca inflación. Sin embargo, el lenguaje del debate público y la sabiduría que transmiten los libros de economía siguen prácticamente sin cambios.

Es de prever cierto retraso institucional. Puede que los economistas de la corriente dominante actual no sean especialmente buenos a la hora de predecir crisis financieras, promover la prosperidad general o idear modelos para prevenir el cambio climático, pero cuando se trata de consolidarse en posiciones de autoridad intelectual, sin verse afectados por fallos de este tipo, su éxito no tiene parangón. Habría que remontarse a la historia de las religiones para encontrar algo similar. Hasta el día de hoy, la economía sigue enseñándose no como una historia de argumentos —no, como cualquier otra ciencia social, como un batiburrillo de perspectivas teóricas a menudo enfrentadas—, sino más bien como algo parecido a la física, la realización gradual de verdades matemáticas universales e incuestionables. Por supuesto, existen teorías «heterodoxas» de la economía (institucionalistas, marxistas, feministas, «austriacas», poskeynesianas...), pero sus exponentes han quedado casi completamente excluidos de lo que se consideran departamentos «serios», e incluso las rebeliones abiertas de los estudiantes de economía (desde el movimiento de economía posautista en Francia hasta la economía poscrisis en Gran Bretaña) no han logrado en gran medida imponerlas en el plan de estudios básico.

Por consiguiente, a los economistas heterodoxos se les sigue tratando poco menos que como si estuvieran chiflados, a pesar de que muchos han demostrado ser mucho más capaces de predecir acontecimientos económicos del mundo real. Es más, los supuestos psicológicos básicos en los que se basa la economía dominante (neoclásica), aunque refutados hace tiempo por los psicólogos, han colonizado el resto del mundo acadé-

mico y han influido profundamente en la forma en que la gente entiende el mundo.

Gran Bretaña es el país donde más se ha acentuado esta brecha entre el debate público y la realidad económica, y quizá por eso sea el primero en el que algo parece estar empezando a resquebrajarse. Fue el Nuevo Partidos Laborista (New Labour), de centroizquierda, el que presidió la burbuja previa al colapso, y la reacción de los votantes de «echar a los canallas» abrió las puertas a una serie de Gobiernos conservadores que no tardaron en descubrir que la retórica de la austeridad —la evocación churchilliana del sacrificio común por el bien público— calaba fácilmente entre la población británica, lo que les permitió obtener una amplia aceptación popular de unas políticas diseñadas para recortar lo poco que quedaba del estado del bienestar británico y redistribuir los recursos hacia arriba, hacia los ricos. «El dinero no crece en los árboles»,* dijo Theresa May durante las elecciones anticipadas de 2017, en aquella que fue prácticamente la única frase memorable de una de las campañas más mediocres de la historia británica. La frase se ha repetido sin cesar en los medios de comunicación, cada vez que alguien pregunta por qué Inglaterra es el único país de Europa occidental donde se paga por la enseñanza superior pública, o si es realmente necesario que haya tanta gente durmiendo en las calles.

Lo que resulta verdaderamente extraordinario es que la afirmación de May no es cierta. En Gran Bretaña, como en cualquier economía desarrollada, hay muchos árboles mágicos que dan dinero. Se llaman «bancos». Como el dinero moderno es simplemente crédito, los bancos pueden crear dinero literalmente de la nada, concediendo préstamos. Casi todo el dinero que circula actualmente en Gran Bretaña ha sido crea-

* La frase original «*There is no magic money tree*» (literalmente 'El árbol mágico del dinero no existe') fue la respuesta de la entonces candidata conservadora a una enfermera que se quejó, en un debate televisivo a pocos días de las elecciones, de no haber percibido ningún aumento salarial en ocho años. (*N. del t.*)

do por los bancos de esta manera. Pero no es solo la gente de a pie la que desconoce este hecho: una encuesta reciente realizada por el grupo de investigación británico Positive Money descubrió que un alarmante 85 por ciento de los miembros del Parlamento no tenía ni idea de dónde viene realmente el dinero (al parecer, la mayoría tenía la impresión de que era producido por la Casa de la Moneda Real).

Los economistas, por razones obvias, no pueden ignorar por completo el papel de los bancos, pero han pasado gran parte del siglo XX discutiendo sobre lo que realmente ocurre cuando alguien pide un préstamo. Una escuela insiste en que los bancos transfieren fondos existentes de sus reservas, otra en que producen dinero nuevo, pero solo sobre la base de un efecto multiplicador (de modo que el préstamo para comprar un coche puede seguir considerándose, en última instancia, como procedente del fondo de pensiones de alguna abuela jubilada). Solo una minoría —en su mayoría economistas heterodoxos, poskeynesianos y teóricos del dinero moderno— defiende lo que se denomina la «teoría de la creación de crédito de la banca»: que los banqueros simplemente agitan una varita mágica y hacen aparecer el dinero, seguros de que, aunque concedan a un cliente un crédito de un millón de dólares, al final el destinatario lo volverá a depositar en el banco, de modo que, en el conjunto del sistema, los créditos y las deudas se cancelarán entre sí. Según este punto de vista, los préstamos no dependen de los depósitos, sino que los depósitos son fruto de los préstamos.

Lo único que a nadie se le ocurrió hacer fue conseguir un trabajo en un banco y enterarse de lo que realmente ocurre cuando alguien pide un préstamo. En 2014, un economista alemán llamado Richard Werner hizo precisamente eso y descubrió que, en realidad, los agentes de crédito no comprueban los fondos disponibles, las reservas ni nada por el estilo. Simplemente crean dinero de la nada o, como él prefería decir, de «polvillos mágicos».

También parece que fue ese año cuando algunos funcionarios de la administración pública británica, conocida por su

independencia, decidieron que ya era suficiente. La cuestión de la creación de dinero se convirtió en la manzana de la discordia. La inmensa mayoría de los economistas británicos, incluso los más conservadores, llevaban mucho tiempo rechazando la austeridad por considerarla contraproducente (lo que, como era de esperar, no tuvo prácticamente ningún impacto en el debate público). Pero, en cierto momento, exigir a los tecnócratas encargados de gestionar el sistema que basen todas sus decisiones políticas en supuestos falsos sobre algo tan elemental como la naturaleza del dinero es un poco como exigir a los arquitectos que procedan partiendo de la base de que la raíz cuadrada de 47 es en realidad π. Los arquitectos son conscientes de que los edificios empezarían a derrumbarse. La gente moriría.

El Banco de Inglaterra (el equivalente británico de la Reserva Federal, cuyos economistas tienen mayor libertad para expresar sus opiniones, ya que oficialmente no forman parte del Gobierno) no tardó en publicar un elaborado informe oficial titulado «La creación de dinero en la economía moderna», repleto de vídeos y animaciones, en el que se defendía la misma idea: los libros de economía existentes, y en particular la ortodoxia monetarista reinante, están equivocados. Los economistas heterodoxos tienen razón. Los bancos privados crean dinero. Los bancos centrales, como el Banco de Inglaterra, también crean dinero, pero los monetaristas se equivocan por completo al insistir en que su función adecuada es controlar la oferta monetaria. De hecho, los bancos centrales no controlan en forma alguna la oferta monetaria; su función principal es fijar el tipo de interés, es decir, determinar cuánto pueden cobrar los bancos privados por el dinero que crean. Por lo tanto, casi todo el debate público sobre estos temas se basa en premisas falsas. Por ejemplo, si lo que decía el Banco de Inglaterra fuera cierto, los préstamos del Gobierno no desviaron fondos del sector privado, sino que crearon dinero completamente nuevo que antes no existía.

Uno podría haber imaginado que semejante confesión causaría cierto revuelo, y en algunos círculos restringidos así fue.

Los bancos centrales de Noruega, Suiza y Alemania publicaron enseguida documentos similares. En el Reino Unido, la respuesta inmediata de los medios de comunicación fue un silencio de rigor. Que yo sepa, ni la BBC ni cualquier otro canal de noticias televisivo mencionó siquiera el informe del Banco de Inglaterra. Los columnistas de los periódicos siguieron escribiendo como si el monetarismo fuera verdad infusa y los periodistas, preguntando a los políticos de dónde sacarían el dinero para los programas sociales. Era como si se hubiera establecido una especie de *entente cordiale*, en la que se permitía a los tecnócratas vivir en un universo teórico, mientras que los políticos y los comentaristas de noticias seguían en otro completamente diferente.

Aun así, hay indicios de que esta *entente* es temporal. Gran Bretaña, y el Banco de Inglaterra en particular, se enorgullece de ser un referente en las tendencias económicas mundiales. El monetarismo se hizo intelectualmente respetable en la década de 1970, después de que los economistas del Banco de Inglaterra lo adoptaran. Lo adoptó enseguida el disidente régimen de Thatcher y, solo después, Ronald Reagan en Estados Unidos, para luego exportarse prácticamente a todo el mundo.

Es posible que hoy se esté repitiendo un patrón similar. En 2015, un año después de la publicación del informe del Banco de Inglaterra, el Partido Laborista permitió por primera vez elecciones abiertas para elegir a su líder, y el ala izquierda del partido, liderada por Jeremy Corbyn y el ministro de Hacienda en la sombra John McDonnell, tomó las riendas del poder. En aquel momento, la izquierda laborista era considerada aún más extremista y marginal que el ala de Thatcher del Partido Conservador en 1975; pese a los constantes esfuerzos de los medios de comunicación por presentarlos como socialistas irreductibles de los años setenta, también fue el único grupo político importante del Reino Unido que se mostró abierto a nuevas ideas económicas. Mientras que prácticamente toda la clase política ha pasado los últimos años en un altercado verbal casi constante sobre el Brexit, la oficina de McDonnell —y los grupos de apoyo de las juventudes laboristas— han organizado talleres y presentado iniciativas políticas sobre todo tipo de te-

mas, desde la semana laboral de cuatro días y la renta básica universal hasta la revolución industrial verde y el «comunismo de lujo totalmente automatizado», e invitado a economistas heterodoxos a participar en iniciativas de educación popular destinadas a transformar las concepciones sobre cómo funciona realmente la economía. La facción de Jeremy Corbyn se ha enfrentado a una oposición casi histriónica —y prácticamente unánime— de la clase política, pero sería imprudente ignorar la posibilidad de que se esté gestando algo histórico.

Una señal de que ha surgido de veras algo históricamente nuevo es que los académicos empiezan a interpretar el pasado desde otra perspectiva. A raíz de ello, uno de los libros más significativos que se publicaron en el Reino Unido en los últimos años es, sin duda, *Money and Government: The Past and Future of Economics*, de Robert Skidelsky. Lo que parece un intento de responder a la pregunta de por qué la economía dominante se mostró tan inútil en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la crisis de 2008, es en realidad un intento de volver a contar la historia de la economía, como disciplina, teniendo en cuenta dos de las cosas de las que menos les gusta hablar a la mayoría de los economistas: el dinero y el Gobierno.

Skidelsky está en una posición privilegiada para hacerlo. Él mismo encarna un tipo de inglés singular: el inconformista amable, tan firmemente arraigado en el Sistema que nunca se le ocurre que podría no ser capaz de decir exactamente lo que piensa, y cuyas opiniones son toleradas, por esa misma razón, por el resto del Sistema. Nacido en Manchuria, formado en Oxford y profesor de economía política en Warwick, Skidelsky es conocido sobre todo por ser el autor de la biografía definitiva en tres volúmenes de John Maynard Keynes, y durante las últimas tres décadas se ha sentado en la Cámara de los Lores como barón Skidelsky de Tilton, afiliado en diferentes ocasiones a diversos partidos políticos y, en otras, a ninguno. Durante los primeros años de Blair, fue conservador e incluso ejerció como portavoz de la oposición en materia económica en la cámara alta; actualmente es independiente, alineado en general con el Partido Laborista. En otras palabras, sigue su propia

bandera, que suele ser una bandera interesante. Durante los últimos años, Skidelsky ha aprovechado su posición en el órgano legislativo más elitista del mundo para celebrar una serie de seminarios de alto nivel sobre la reforma de la disciplina económica.

Lo que revela es una guerra interminable entre dos amplias perspectivas teóricas en las que siempre parece ganar el mismo bando, por razones que rara vez tienen que ver con la sofisticación teórica o con un mayor poder predictivo. El quid de la cuestión siempre es la naturaleza del dinero. ¿Es mejor concebir el dinero como una mercancía física, una sustancia preciosa utilizada para facilitar el intercambio, o es mejor verlo principalmente como un crédito, un método de contabilidad o un pagaré circulante, es decir, en cualquier caso, un acuerdo social? Este es un debate que lleva miles de años planteándose de una forma u otra. Lo que llamamos «dinero» es siempre una mezcla de ambos y, como expliqué en *En deuda*, el centro de gravedad entre ambos tiende a desplazarse hacia delante y hacia atrás con el tiempo. En la Edad Media, las transacciones cotidianas en toda Eurasia se realizaban normalmente mediante crédito, y se consideraba que el dinero era una abstracción. Fue el auge de los imperios europeos globales en los siglos XVI y XVII, y la correspondiente avalancha de oro y plata saqueados de América, lo que realmente cambió la percepción. Históricamente, la sensación de que el metal precioso es realmente dinero tiende a marcar periodos de violencia generalizada, esclavitud masiva y ejércitos permanentes depredadores, que para la mayor parte del mundo fue precisamente como se vivieron los imperios español, portugués, holandés, francés y británico. Una importante innovación teórica que permitieron estas nuevas teorías monetarias basadas en los lingotes fue, como señala Skidelsky, lo que se ha dado en llamar la teoría cuantitativa del dinero o, en los libros de texto —porque a los economistas les encantan las abreviaturas—, TCD, o QTM por sus siglas en inglés.

El argumento de la TCD lo planteó por primera vez un abogado francés llamado Jean Bodin, durante un debate sobre la causa de la fuerte inflación desestabilizadora que sobrevino in-

mediatamente después de la conquista ibérica de América. Bodin argumentó que la inflación era una simple cuestión de oferta y demanda: la enorme afluencia de oro y plata procedente de las colonias españolas estaba abaratando el valor del dinero en Europa. Sin duda, el principio básico habría parecido una cuestión de sentido común para cualquiera con experiencia en el comercio de la época, pero resulta que se basaba en una serie de suposiciones falsas. Por un lado, la mayor parte del oro y la plata extraídos de México y Perú no acabaron en Europa, y desde luego no se acuñaron en moneda. La mayoría se transportaba directamente a China y la India (para comprar especias, sedas, calicós y otros «lujos orientales») y, en la medida en que tenía efectos inflacionistas en el país de origen, se basaba en bonos especulativos de algún tipo. Esto casi siempre es así cuando se aplica la TCD: parece evidente, pero solo si se pasan por alto la mayoría de los factores críticos.

En el caso de la inflación de los precios del siglo XVI, por ejemplo, una vez que se tienen en cuenta los créditos, el acaparamiento y la especulación —por no mencionar el aumento de las tasas de actividad económica, la inversión en nuevas tecnologías y los niveles salariales (que, a su vez, tienen mucho que ver con el poder relativo de trabajadores y empresarios, acreedores y deudores)—, resulta imposible determinar exactamente cuál es el factor determinante: si es la oferta monetaria la que impulsa los precios o los precios los que impulsan la oferta monetaria. Técnicamente, esto se reduce a una elección entre lo que se denomina teorías exógenas y endógenas del dinero. ¿Debe tratarse el dinero como un factor externo, como todos esos doblones españoles que supuestamente inundaron Amberes, Dublín y Génova en la época de Felipe II, o debe concebirse principalmente como un producto de la propia actividad económica, extraído, acuñado y puesto en circulación, o más a menudo, creado como instrumentos de crédito, como los préstamos, para satisfacer una demanda, lo que, por supuesto, significaría que las causas de la inflación hay que buscarlas en otra parte?

Dicho sin tapujos: la TCD es obviamente errónea. Duplicar la cantidad de oro en un país no tendrá ningún efecto sobre el

precio del queso si se entrega todo el oro a los ricos y estos lo entierran en sus jardines o lo utilizan para fabricar submarinos chapados en oro (por cierto, esta es la razón por la que tampoco funcionó la flexibilización cuantitativa, la estrategia de comprar bonos del Estado a largo plazo para poner dinero en circulación). Lo que realmente importa es el gasto.

No obstante, desde la época de Bodin hasta la actualidad, casi cada vez que ha habido un debate político importante, los defensores de la TCD se han salido con la suya. En Inglaterra, el patrón se estableció en 1696, justo después de la creación del Banco de Inglaterra, con un debate sobre la inflación en tiempos de guerra entre el secretario del Tesoro William Lowndes, sir Isaac Newton (que dirigía entonces la Casa de la Moneda) y el filósofo John Locke. Newton estaba de acuerdo con el Tesoro en que las monedas de plata debían devaluarse oficialmente para evitar un colapso deflacionario; Locke adoptó una postura monetarista extrema, argumentando que el Gobierno debía limitarse a garantizar el valor de la propiedad (incluidas las monedas) y que cualquier intervención confundiría a los inversores y defraudaría a los acreedores. Locke ganó. El resultado fue un colapso deflacionario. Una fuerte restricción de la oferta monetaria provocó una brutal recesión económica que dejó sin trabajo a cientos de miles de personas y sembrando penuria, disturbios y hambruna. El Gobierno actuó rápidamente para moderar la política (primero permitiendo a los bancos monetizar las deudas de guerra del Gobierno en forma de billetes de banco y, finalmente, abandonando por completo el patrón plata), pero en su retórica oficial, la ideología de Locke a favor de un Gobierno pequeño, pro-acreedores y de moneda fuerte se convirtió en la base de todos los debates políticos posteriores.

Según Skidelsky, el patrón se repitió una y otra vez, en 1797, en la década de 1840, en la década de 1890 y, por último, a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, con la adopción (en ambos casos breve) del monetarismo por parte de Thatcher y Reagan. Siempre asistimos a la misma secuencia de acontecimientos:

1. El Gobierno adopta por principio políticas monetarias restrictivas.
2. El resultado es catastrófico.
3. El Gobierno abandona discretamente las políticas monetarias restrictivas.
4. La economía se recupera.
5. No obstante, la filosofía monetaria restrictiva se impone o se refuerza como si fuera de sentido común universal.

¿Cómo justificar una serie de fracasos tan sonados? Según Skidelsky, gran parte de la culpa la tiene el filósofo escocés David Hume, uno de los primeros defensores del TCD, y también el primero en introducir la idea de que las crisis a corto plazo —como la que provocó Locke— generarían beneficios a largo plazo si tenían el efecto de liberar los poderes autorreguladores del mercado:

> Desde Hume, los economistas han distinguido entre los efectos a corto y largo plazo del cambio económico, incluidos los efectos de las intervenciones políticas. La distinción ha servido para proteger la teoría del equilibrio, al permitir que se exponga de una forma que refleja hasta cierto punto la realidad. En economía, el corto plazo suele referirse al periodo en que un mercado (o una economía de mercados) se desvía de su posición de equilibrio a largo plazo bajo el impacto de algún «choque», como un péndulo que se desplaza temporalmente de su posición de reposo. Esta forma de pensar sugiere que los Gobiernos deberían dejar que los mercados descubran sus posiciones de equilibrio natural. Las intervenciones gubernamentales para «corregir» las desviaciones solo añadirán capas adicionales de engaño al original.

Hay un agujero lógico en cualquier teoría de este tipo: no hay cómo demostrar que no es cierta. La idea de que los mercados siempre se recuperan al final solo se puede probar si se determina cuándo es «el final»; pero para los economistas, eso significa «el tiempo que sea necesario para llegar a un punto

en el que se pueda decir que la economía ha vuelto al equilibrio». (Tampoco se puede demostrar la falsedad de afirmaciones como «Los bárbaros siempre ganan al final» o «La verdad siempre triunfa», ya que en la práctica solo significan «Daré por terminada la historia cuando ganen los bárbaros o triunfe la verdad».)

En ese momento, todo encajaba: las políticas monetarias restrictivas (que beneficiaban a los acreedores y a los ricos) podían justificarse como una «medicina amarga» necesaria para aclarar las señales de los precios y sanar el mercado devolviéndole un equilibrio a largo plazo. Al describir cómo sucedió todo esto, Skidelsky nos ofrece una valiosa ampliación de la historia que Karl Polanyi empezó a trazar en la década de 1940, de cómo los mercados nacionales supuestamente autorregulados eran el producto de una cuidadosa ingeniería social. Parte de ello implicaba la creación de políticas gubernamentales diseñadas conscientemente para inspirar resentimiento hacia el «gran gobierno». Skidelsky escribe:

> Una innovación crucial fue el impuesto sobre la renta, recaudado por primera vez en 1814 y renovado por [el primer ministro Robert] Peel en 1842. En 1911-1914, se había convertido en la principal fuente de ingresos del Gobierno. Tenía la doble ventaja de proporcionar al Estado británico una base de ingresos fiable y de alinear los intereses de los votantes con una gobernanza barata, ya que solo los contribuyentes directos tenían derecho a voto. La «probidad fiscal», bajo Gladstone, «se convirtió en la nueva moralidad».

De hecho, no hay absolutamente ninguna razón por la que la fuente de financiación principal de un Estado moderno sea la apropiación de una parte de los ingresos de cada ciudadano. Hay muchas otras formas de hacerlo. Gran parte de estas, como los impuestos sobre la propiedad, el patrimonio, el comercio o el consumo (cualquiera de estos puede hacerse más o menos progresivo), son considerablemente más eficientes, ya que crear un aparato burocrático capaz de controlar los asuntos

personales de los ciudadanos en la medida que exige un sistema de impuesto sobre la renta es en sí mismo extremadamente costoso. Pero esto pasa por alto lo que de verdad importa: se supone que el impuesto sobre la renta debe ser intrusivo y exasperante. Se supone que debe parecer, al menos un poco, injusto. Al igual que gran parte del liberalismo clásico (y del neoliberalismo contemporáneo), se trata de un ingenioso juego de manos político, una expansión del Estado burocrático que también permite a sus líderes fingir que abogan por un Gobierno pequeño.

La única excepción importante a este patrón fue la mitad del siglo XX, lo que se conoce como la era keynesiana. Fue un periodo en el que los dirigentes de las democracias capitalistas, alarmados por la Revolución rusa y la perspectiva de una rebelión masiva de sus propias clases trabajadoras, permitieron niveles de redistribución sin precedentes, lo que, a su vez, condujo a la prosperidad material más generalizada de la historia de la humanidad. La historia de la revolución keynesiana de la década de 1930 y la contrarrevolución neoclásica de la década de 1970 se ha contado innumerables veces, pero Skidelsky ofrece al lector una nueva perspectiva del conflicto subyacente.

El propio Keynes era un fervoroso anticomunista, sobre todo porque consideraba que el capitalismo era más propicio para impulsar un rápido avance tecnológico que eliminaría en gran medida la necesidad de mano de obra material. Deseaba el pleno empleo no porque pensara que el trabajo era bueno, sino porque, en última instancia, quería acabar con el trabajo, imaginando una sociedad en la que la tecnología haría obsoleta la mano de obra humana. En otras palabras, asumía que el terreno que pisaban los analistas era siempre movedizo; que el objeto de cualquier ciencia social era inestable de por sí. Max Weber argumentaba, por razones parecidas, que nunca sería posible que los científicos sociales llegaran a formular algo remotamente parecido a las leyes de la física, porque para cuando hubieran reunido suficiente información, la sociedad en sí misma, y lo que los analistas consideraban importante saber sobre ella, habría cambiado tanto que la información habría perdido toda

relevancia. Los oponentes de Keynes, por su parte, estaban decididos a basar sus argumentos precisamente en esos principios universales.

Para quienes no están familiarizados con el tema, es difícil ver lo que realmente estaba en juego, ya que el debate se ha presentado como una pelea técnica entre los papeles de la microeconomía y la macroeconomía. Los keynesianos insistían en que la primera es válida para estudiar cómo se comportan las familias o las empresas individuales, que tratan de sacar el máximo provecho en el mercado, pero que en cuanto uno empieza a mirar las economías nacionales, cambia totalmente el nivel de complejidad, y se aplican otro tipo de leyes. Del mismo modo que es imposible comprender los hábitos de apareamiento de un cerdo hormiguero analizando todas las reacciones químicas de sus células, los patrones de comercio, inversión o las fluctuaciones de los tipos de interés o de empleo no eran simplemente la suma de todas las microtransacciones que parecían constituirlos. Como dirían los filósofos de la ciencia, los patrones tenían «propiedades emergentes». Obviamente, hacía falta comprender el nivel micro (al igual que era necesario comprender la química del cerdo hormiguero) para llegar a poder comprender el macro, pero no era suficiente.

Los contrarrevolucionarios, empezando por el viejo rival de Keynes, Friedrich Hayek, de la London School of Economics, y las diversas eminencias que se unieron a él en la Sociedad Mont Pèlerin, apuntaron directamente a esta noción según la cual las economías nacionales son algo más que la suma de sus partes. Políticamente, señala Skidelsky, esto se debía a una hostilidad hacia la idea misma del arte de gobernar (y de cualquier bien colectivo en sentido lato). Las economías nacionales podían reducirse efectivamente al efecto agregado de millones de decisiones individuales, por lo que cada elemento de la macroeconomía debía estar, por sistema, «microfundamentado».

Esta postura era muy radical, entre otras razones, porque se adoptó justo cuando la microeconomía estaba culminando una profunda transformación que había empezado con la revolución marginal de finales del siglo XIX: pasó de ser una téc-

nica para comprender cómo toman decisiones quienes operan en el mercado a convertirse en una filosofía general de la vida humana. Lo logró, sorprendentemente, avanzando una serie de supuestos que hasta los economistas admitían que no eran realmente ciertos: supongamos, decían, que existen actores puramente racionales motivados exclusivamente por el interés propio, que saben exactamente lo que quieren y nunca cambian de opinión, y que tienen acceso completo a toda la información relevante sobre precios. Esto les permitió elaborar ecuaciones precisas y predictivas sobre cómo se esperaba que los individuos actuaran.

Por supuesto que no hay nada malo en crear modelos simplificados. Podría decirse que así es como debe proceder cualquier ciencia que se ocupe de los asuntos humanos. Pero una ciencia empírica luego pasa a poner a prueba esos modelos con lo que la gente hace realmente y los ajusta en consecuencia. Y esto es lo que los economistas no hicieron. En cambio, descubrieron que, si se envolvían esos modelos en fórmulas matemáticas completamente impenetrables para los no iniciados, podrían crear un universo en el que esas premisas no pudieran refutarse jamás. («Todos los actores se dedican a la maximización de la utilidad. ¿Qué es la utilidad? Lo que sea que un actor parezca estar maximizando.») Las ecuaciones matemáticas permitieron a los economistas afirmar de forma plausible que la suya era la única rama de la teoría social que había avanzado hasta convertirse en algo parecido a una ciencia predictiva (aunque la mayoría de sus predicciones acertadas se referían al comportamiento de personas que habían recibido formación económica teórica).

Esto propició la invasión del mundo académico por el *Homo economicus*, de modo que en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo XX casi todas las disciplinas dedicadas a preparar a los jóvenes para ocupar puestos de poder (ciencias políticas, relaciones internacionales, etc.) habían adoptado alguna variante de la «teoría de la elección racional», extraída, en última instancia, de la microeconomía. En las décadas de los ochenta y noventa, se había llegado a un punto en el que inclu-

so los directores de fundaciones artísticas u organizaciones benéficas no se consideraban plenamente cualificados si no estaban al menos familiarizados con una «ciencia» de los asuntos humanos que partía de la premisa de que los seres humanos eran esencialmente egoístas y codiciosos.

Estas eran, pues, las «microfundaciones» a las que los reformadores neoclásicos exigían que volviera la macroeconomía. Les permitían aprovechar ciertas debilidades innegables de las formulaciones keynesianas, sobre todo su incapacidad para explicar la estanflación de los años setenta, para deshacerse de lo que quedaba de la superestructura keynesiana y volver a las políticas de dinero fuerte y Gobierno reducido que habían predominado en el siglo XIX. Se repitió el patrón habitual. El monetarismo no funcionó; en el Reino Unido y luego en Estados Unidos, esas políticas se abandonaron enseguida. Pero, desde el punto de vista ideológico, la intervención fue tan eficaz que, incluso cuando los «nuevos keynesianos», como Joseph Stiglitz o Paul Krugman, volvieron a dominar el debate sobre la macroeconomía, se vieron obligados a mantener los nuevos microfundamentos.

El problema, como subraya Skidelsky, es que, si las premisas iniciales son absurdas, multiplicarlas por mil no las hará menos absurdas. O, como él mismo dice, de forma bastante menos eufemística, «las premisas lunáticas conducen a conclusiones demenciales»:

> La hipótesis del mercado eficiente (EMH), popularizada por Eugene Fama [...] es la aplicación de las expectativas racionales a los mercados financieros. La hipótesis de las expectativas racionales (REH) afirma que los agentes utilizan de forma óptima toda la información disponible sobre la economía y la política al instante para ajustar sus expectativas...
>
> Así, en palabras de Fama, «... En un mercado eficiente, la competencia entre los numerosos participantes inteligentes conduce a una situación en la que [...] el precio real de un valor será una buena estimación de su *valor intrínseco*». [La cursiva es de Skidelsky.]

Es decir: nos vimos obligados a fingir que los mercados eran, por definición, infalibles: si en los ochenta el terreno sobre el que se construyó el complejo imperial de Tokio, por ejemplo, se valoraba más que todos los terrenos de la ciudad de Nueva York, tenía que ser porque ese era su valor real. Si hay desviaciones, son puramente aleatorias, «estocásticas», luego impredecibles, coyunturales y, en última instancia, insignificantes. En cualquier caso, los actores racionales intervendrán rápidamente para hacerse con las acciones infravaloradas. Skidelsky comenta con ironía:

> Aquí hay una paradoja. Por un lado, la teoría dice que no tiene sentido intentar obtener beneficios de la especulación, porque las acciones siempre tienen un precio justo y sus movimientos son imposibles de predecir. Pero, por otro lado, si los inversores no intentaran obtener beneficios, el mercado no sería eficiente, ya que no habría ningún mecanismo de autocorrección...
>
> En segundo lugar, si las acciones siempre tienen un precio justo, el mercado no puede generar burbujas ni crisis...
>
> Esta actitud se filtró en la política: «Los funcionarios del Gobierno, empezando por [el presidente de la Reserva Federal] Alan Greenspan, no estaban dispuestos a romper la burbuja precisamente porque no estaban dispuestos ni siquiera a juzgar que se trataba de una burbuja». La EMH hizo imposible la identificación de las burbujas porque las descartaba *a priori*.

Si hay una respuesta a la famosa pregunta de la reina sobre por qué nadie vio venir la crisis, sería esta.

En este punto, hemos cerrado el círculo. Después de tamaño bochorno, los economistas ortodoxos volvieron a sacar su triunfo: la política académica y el poder institucional. En el Reino Unido, una de las primeras medidas de la nueva coalición conservadora-liberal demócrata en 2010 fue reformar el sistema de educación superior triplicando las matrículas e instituyendo un régimen de préstamos estudiantiles al estilo estadounidense. El sentido común podría haber sugerido que, si el sistema educativo británico estaba dando buenos resultados (a

pesar de sus defectos, se le consideraba uno de los mejores del mundo), mientras que el sistema financiero funcionaba tan mal que casi había destruido la economía mundial, lo sensato sería reformar el sistema financiero para que se pareciera un poco más al sistema educativo, y no al revés. Ensañarse en hacer lo contrario solo podía ser una medida ideológica. Era un ataque frontal a la idea misma de que el conocimiento pudiera ser otra cosa que un bien económico.

Se tomaron medidas similares para consolidar el control sobre la estructura institucional. La BBC, que antaño presumía de independencia, bajo el mandato de los conservadores se fue convirtiendo paulatinamente en una cadena de televisión estatal, con comentaristas políticos recitando casi textualmente los últimos argumentos del partido gobernante, que, al menos en lo económico, se basaban en las mismas teorías que acababan de quedar en entredicho. El debate político se limitó a asumir que la habitual «medicina amarga» y la «probidad fiscal» gladstoniana eran la única solución posible; al mismo tiempo, el Banco de Inglaterra comenzó a imprimir dinero como loco y, en la práctica, a repartirlo entre el 1 por ciento más rico en un intento fallido de reactivar la inflación. Los resultados prácticos fueron, por decirlo suavemente, poco alentadores. Incluso en el cénit de la eventual recuperación, en el quinto país más rico del mundo, uno de cada doce ciudadanos británicos pasaba hambre, llegando incluso a pasar días enteros sin comer. Si se define «economía» como el medio para satisfacer las necesidades materiales de una población, entonces la británica es cada vez más disfuncional. El afán de la clase política británica por cambiar de tema (el Brexit) no puede durar para siempre. Al final, habrá que abordar los problemas reales.

La teoría económica tal y como existe hoy recuerda cada vez más a un cobertizo lleno de herramientas inservibles. Esto no quiere decir que no haya ideas útiles, pero básicamente la disciplina está diseñada para resolver los problemas de otro siglo. Cómo determinar la distribución óptima del trabajo y los recursos para generar altos niveles de crecimiento económico simplemente no son los problemas a los que nos enfrentamos

ahora, es decir: cómo lidiar con el aumento de la productividad tecnológica, la disminución de la demanda real de mano de obra y la gestión eficaz del trabajo asistencial o de cuidados, sin destruir la Tierra. Esto exige otro tipo de ciencia, y son los «microfundamentos» de la economía actual los que le están poniendo trabas. Cualquier ciencia nueva y viable deberá tener en cuenta el acervo de conocimientos del feminismo, la economía conductual, la psicología, incluso la antropología para elaborar teorías basadas en el comportamiento real de las personas, recuperar la noción de niveles emergentes de complejidad o, lo más probable, ambas cosas.

Intelectualmente, esto no será fácil. Políticamente, será más difícil todavía. Romper el dominio de la economía neoclásica sobre las principales instituciones y su control casi teológico sobre los medios de comunicación —por no mencionar todas las formas sutiles en que ha moldeado nuestra concepción de las motivaciones humanas y sus horizontes de posibilidad— es una perspectiva desalentadora. Quizá haría falta algún tipo de *shock*. Pero ¿cuál? ¿Otra crisis como la de 2008? ¿Algún cambio político radical en un Gobierno mundial importante? ¿Una rebelión juvenil global? Sea como sea, textos como este —y ciertamente este mismo— desempeñarán un papel crucial.

Que paguen los ricos

*Un intercambio de ideas sobre el capital, la deuda y el futuro**

Este intercambio de ideas es el resultado de una charla que tuvieron en París David Graeber y Thomas Piketty, en la que hablaron del atolladero de mierda en el que estamos metidos y qué podríamos hacer para salir de él. Se celebró en la École Normale Supérieure, contó con la moderación de Joseph Confavreux y Jade Lindgaard, y fue editada por Edwy Plenel. Publicada por primera vez en *Mediapart* y traducida para *The Baffler* por Donald Nicholson-Smith.

MODERADORES: Al parecer, ambos pensáis que el actual sistema económico y financiero ha llegado al final de su ciclo y que la forma en la que sigue existiendo tiene los días contados. Me gustaría pediros a cada uno que expliquéis por qué.

THOMAS PIKETTY: No estoy seguro de que estemos a las puertas de un colapso del sistema, al menos no desde un punto de vista estrictamente económico. Mucho depende de las reacciones políticas y de la capacidad de las élites para convencer al resto de la población de que la situación actual es aceptable. Si se cuenta con un aparato de persuasión eficaz, no hay razón para que el sistema no siga existiendo tal y como está. No creo que los factores estrictamente económicos puedan precipitar su caída.

* Charla con Thomas Piketty; publicada originalmente en *The Baffler*, núm. 25, julio de 2014, <thebaffler.com>.

Karl Marx creía que, bajando la tasa de beneficio, caería inevitablemente el sistema capitalista. En cierto sentido, soy más pesimista que Marx, porque incluso con una tasa de rendimiento del capital estable, digamos de alrededor del 5 por ciento, y un crecimiento constante, la riqueza seguiría concentrándose y la tasa de acumulación de la riqueza heredada seguiría aumentando.

Pero esto no significa de por sí que se vaya a dar un colapso económico, así que mi tesis no es la de Marx ni tampoco la de David Graeber. Sin duda, se está produciendo una explosión de la deuda, especialmente la deuda estadounidense, como todos hemos visto, pero a la vez también se está produciendo un enorme aumento del capital, mucho mayor que el de la deuda total.

La creación de riqueza neta es, por lo tanto, positiva, porque el crecimiento del capital supera incluso al aumento de la deuda. No estoy diciendo que esto sea necesariamente bueno. Lo que digo es que no hay ninguna justificación puramente económica para afirmar que este fenómeno conlleva el colapso del sistema.

MODERADORES: Pero ¿crees que el nivel de desigualdad se ha vuelto intolerable?

PIKETTY: Sí. Pero, una vez más, el aparato de persuasión (o de represión, o una combinación de ambos, dependiendo del país) puede permitir que se mantenga la situación actual. Hace un siglo, a pesar del sufragio universal, las élites de los países industrializados lograron impedir cualquier impuesto progresivo. Fue necesaria la Primera Guerra Mundial para que se instaurara un impuesto sobre la renta progresivo.

DAVID GRAEBER: Pero el endeudamiento de una persona tiene que implicar el enriquecimiento de otra, ¿no crees?

PIKETTY: Es una pregunta interesante. Por cierto, me encantó tu libro. La única crítica que haría es que el capital no pue-

de reducirse a la deuda. Sin duda, un aumento de la deuda para algunos, ya sea deuda pública o privada, aumentará los recursos de otros: eso es inevitable. Pero no hablas explícitamente de las posibles diferencias entre la deuda y el capital. Tu argumento no distingue entre la historia del capital y la historia de la deuda. Te doy la razón cuando dices que la deuda desempeña un papel histórico mucho más importante de lo que se ha creído, sobre todo cuando descartas los cuentos de los economistas sobre la acumulación de capital, el trueque, la invención del dinero o el intercambio monetario. Es admirable la forma en que llamas la atención para las relaciones de poder y dominación subyacentes a las relaciones de endeudamiento. El hecho es que el capital es útil en sí mismo. Las desigualdades asociadas a él son problemáticas, pero no el capital en sí mismo. Y hoy en día hay mucho más capital que antes.

GRAEBER: No pretendo decir que el capital sea reducible a la deuda. Pero lo que se le dice a todo el mundo es justo lo contrario, y nuestra tarea consiste en llenar los vacíos que deja esa explicación con respecto a la historia del trabajo asalariado, el capitalismo industrial y las primeras formas de capital. ¿Por qué dices que los recursos aumentan incluso cuando aumenta la deuda?

PIKETTY: El patrimonio neto ha aumentado, entendiendo por «patrimonio» los recursos en la medida en que podemos calcularlos. Y esto es así aun teniendo en cuenta la deuda.

GRAEBER: ¿Quieres decir que ahora hay más riqueza per cápita que antes?

PIKETTY: Desde luego que sí. Fíjate en la vivienda. No solo hay más viviendas ahora que hace cincuenta o cien años, sino que, por año de producción, la vivienda, neta de deuda, está aumentando. Si calculamos el capital nacional (definido como todos los ingresos por actividad económica) y

luego el endeudamiento total de todos los agentes públicos y privados del país, sobre la base del PNB anual, vemos que el primero ha aumentado en relación con el segundo en todos los países ricos. Este aumento es algo menos espectacular en Estados Unidos que en Europa y Japón, pero existe de todos modos. Los recursos están aumentando mucho más rápido que la deuda.

GRAEBER: Volviendo a la pregunta original, el posible colapso del sistema, creo que las predicciones históricas de este tipo son una trampa. Lo que es seguro es que todos los sistemas deben terminar, pero es muy difícil predecir cuándo llegará el final. Vemos señales de ralentización del sistema capitalista. En lo que respecta a la tecnología, ya no tenemos la sensación, como en los años sesenta y setenta, de que estamos a punto de asistir a grandes innovaciones. En cuanto a las visiones políticas, parecemos estar muy lejos de los grandes proyectos de la posguerra, como las Naciones Unidas o el inicio de un programa espacial. Las élites estadounidenses no pueden actuar contra el cambio climático, a pesar de que pone en peligro nuestro ecosistema y la propia vida humana. Nuestra sensación de impotencia se debe al hecho de que, durante treinta años, las herramientas de persuasión y coacción se han movilizado para librar una guerra ideológica en favor del capitalismo, en lugar de crear las condiciones para que el capitalismo siga siendo viable. El neoliberalismo antepone las consideraciones políticas e ideológicas a las económicas. El resultado ha sido una campaña de manipulación fantasiosa, tan eficaz que las personas con empleos sin futuro ahora creen que no hay alternativa.

Es evidente que esta hegemonía ideológica ha llegado a su límite. ¿Significa esto que el sistema está a punto de colapsar? No es fácil contestar a esa pregunta. Pero el capitalismo no es antiguo. No ha existido desde siempre, y parece tan razonable imaginar que puede transformarse en algo completamente diferente como imaginar que necesa-

riamente seguirá existiendo hasta que el sol explote o hasta que nos aniquile a través de alguna catástrofe ecológica.

MODERADORES: ¿Es el capitalismo en sí la causa del problema, o puede reformarse?

PIKETTY: Uno de los aspectos que más me gustan en el libro de David Graeber es el vínculo que establece entre esclavitud y deuda pública. Para él, la forma más extrema de deuda es la esclavitud: los esclavos pertenecen para siempre a otra persona y, potencialmente, también sus hijos. En principio, uno de los grandes avances de la civilización ha sido la abolición de la esclavitud. Como explica Graeber, la transmisión intergeneracional de la deuda que encarnaba la esclavitud ha encontrado una forma moderna en la creciente deuda pública, que permite transferir el endeudamiento de una generación a la siguiente. Es posible imaginar un caso extremo de esto, con una cantidad infinita de deuda pública que asciende no solo a uno, sino a diez o veinte años del PNB, y que en efecto crea lo que es, a todos los efectos, una sociedad esclavista, en la que toda la producción y toda la creación de riqueza se dedica al pago de la deuda. De ese modo, la gran mayoría sería esclava de una minoría, lo que implicaría una vuelta a los inicios de nuestra historia.

En realidad, aún no hemos llegado a ese punto. Todavía hay mucho capital para contrarrestar la deuda. Pero esta forma de ver las cosas nos ayuda a entender la extraña situación en que nos encontramos, en la que se culpa a los deudores y se nos acosa continuamente con la afirmación de que cada uno de nosotros «posee» entre treinta y cuarenta mil euros de la deuda pública del país.

Esto es aún más descabellado porque, como digo, nuestros recursos superan nuestra deuda. Una gran parte de la población posee muy poco capital a título individual, ya que el capital está muy concentrado. Hasta el siglo XIX, el 90 por ciento del capital acumulado pertenecía al 10 por ciento de la población. Hoy en día las cosas son un poco

diferentes. En Estados Unidos, el 73 por ciento del capital pertenece al 10 por ciento más rico. Este grado de concentración sigue significando que la mitad de la población no posee nada más que deuda. Por lo tanto, para esta mitad, la deuda pública per cápita supera lo que poseen. Pero la otra mitad de la población posee más capital que deuda, por lo que es absurdo culpar a la población para justificar las medidas de austeridad.

Pero a pesar de todo, la solución, como escribe Graeber ¿es eliminar la deuda? No tengo nada en contra de ello, pero soy más partidario de un impuesto progresivo sobre el patrimonio heredado, junto con tipos impositivos elevados para los tramos superiores. ¿Por qué? La pregunta es: al día siguiente ¿qué pasará? ¿Qué haremos una vez eliminada la deuda? ¿Cuál es el plan? Eliminar la deuda implica tratar al último acreedor, el titular final de la deuda, como la parte responsable. Pero el sistema de transacciones financieras tal y como funciona en la actualidad permite a los actores más importantes deshacerse de las cartas de crédito mucho antes de condonar la deuda. El acreedor final, gracias al sistema de intermediarios, puede no ser especialmente rico. Por lo tanto, cancelar la deuda no significa necesariamente que los más ricos vayan a perder dinero con ello.

GRAEBER: Nadie está diciendo que la única solución sea la abolición de la deuda. Lo que pienso, simplemente, es que forma parte esencial de un conjunto de soluciones. No creo que eliminar la deuda pueda resolver todos nuestros problemas. Pienso más bien en términos de un cambio conceptual. Si te digo la verdad, realmente estoy convencido de que la abolición masiva de la deuda va a ocurrir pase lo que pase. Para mí, la cuestión principal es el cómo: de forma explícita, a través de una decisión impuesta desde arriba diseñada para proteger los intereses de las instituciones existentes, o bajo la presión de los movimientos sociales. La mayoría de los líderes políticos y económicos con los que he hablado reconocen la necesidad de algún tipo de abolición de la deuda.

PIKETTY: Eso es precisamente lo que me parece problemático: ¡que los banqueros están de acuerdo contigo!

GRAEBER: Una vez que aceptamos que se va a cancelar la deuda, la cuestión es cómo podemos controlar este proceso y garantizar que el resultado sea el deseado. A lo largo de la historia encontramos muchos ejemplos en los que eliminar la deuda solo sirvió para mantener estructuras sociales injustas.

Pero en ocasiones la abolición de la deuda también ha producido cambios sociales positivos, por ejemplo, en las constituciones ateniense y romana. En el origen de ambas había una crisis de deuda que se resolvió de tal manera que se produjo una reforma política estructural. La república romana y la democracia ateniense fueron fruto de crisis de deuda. De hecho, en cierto sentido, todos los grandes momentos de transformación política han sido precipitados por crisis de este tipo. Durante la Revolución Americana, la anulación de la deuda por parte de Gran Bretaña fue una de las demandas de los revolucionarios. Creo que la situación que se nos presenta ahora es muy parecida y requiere inventiva política.

La cancelación no es una solución en sí misma, porque la historia registra muchos casos de regresión irremediable. Unos investigadores del Boston Consulting Group han escrito un artículo sobre este tema titulado «¿De vuelta a Mesopotamia?», donde presentan varios modelos para ver qué podría ocurrir en caso de una cancelación masiva de la deuda. Concluyen que habría una gran turbulencia económica, pero que no tomar esa medida crearía problemas aún más graves. Digamos que la protección de las estructuras económicas dominantes exige cancelar la deuda. Este es un caso típico de llamamientos reaccionarios a anular la deuda.

En cuanto al capitalismo, me cuesta imaginar que pueda durar cincuenta años más, especialmente teniendo en cuenta la cuestión ecológica. Cuando se achacó al movimiento

Occupy Wall Street que no formulara demandas concretas (aunque en realidad las hizo), insinué, un poco para provocar, que se condonaran las deudas y se redujera la jornada laboral a cuatro horas. Esto sería benéfico desde el punto de vista ecológico y, al mismo tiempo, daría respuesta a nuestro tiempo de trabajo hipertrofiado. (Esto significa que trabajamos mucho en empleos cuyo único propósito es mantener a la gente ocupada.) El modo de producción actual se basa más en principios morales que en principios económicos. La expansión de la deuda, de las horas de trabajo y de la disciplina laboral parecen formar un todo. Si el dinero es realmente una relación social, basada en el supuesto de que todo el mundo asignará el mismo valor al billete que tiene en su poder, ¿no deberíamos pensar en qué tipo de supuestos queremos adoptar con respecto a la productividad futura y al compromiso con el trabajo?

Por eso digo que la abolición de la deuda implica una ruptura conceptual. Mi enfoque pretende ayudarnos a imaginar otras formas de contrato social que podrían negociarse democráticamente.

MODERADORES: Al leer tu obra, Thomas Piketty, uno tiene la impresión de que para ti erradicar la deuda no es una solución «civilizada». ¿Qué quieres decir con esto?

PIKETTY: El hecho es, como he dicho antes, que los últimos acreedores no son necesariamente los que deben pagar. ¿Qué opinas, David, de la propuesta de imponer un impuesto progresivo sobre el patrimonio, que me parece una forma más civilizada de llegar al mismo resultado? Insisto en que me quedo perplejo con el hecho de que los partidarios más entusiastas de la abolición de la deuda, aparte de ti, sean los partidarios de los «recortes», por usar una expresión que les gusta mucho al Fondo Monetario Internacional (FMI) y al Bundesbank. Esa propuesta se reduce a la idea de que los tenedores de deuda pública asumieron riesgos, por lo que ahora deben pagar. Así que reduzcamos la deuda griega en

un 50 por ciento o la deuda chipriota en un 60 por ciento... ¡No es precisamente una medida progresista!

Me vas a perdonar, pero me sorprende mucho que le des tan poca importancia a la cuestión de qué herramientas debemos emplear, qué instituciones colectivas debemos crear, para poder dirigirnos mejor a aquellos a quienes queremos dirigirnos. Parte de nuestro papel como intelectuales es decir qué instituciones colectivas queremos construir. Los impuestos forman parte de ello.

GRAEBER: La fiscalidad progresiva me parece que resume la era keynesiana y los mecanismos redistributivos basados en expectativas de tasas de crecimiento que ya no parecen válidas. Este tipo de mecanismo redistributivo se basa en proyecciones de aumento de la productividad, vinculadas al aumento de los salarios, que históricamente han acompañado a la aplicación de políticas fiscales redistributivas. Pero ¿son viables estas políticas en un contexto de crecimiento débil? ¿Y con qué impacto social?

PIKETTY: Bueno, un crecimiento débil hace que esas herramientas fiscales sean aún más deseables. No solo me refiero a los impuestos sobre la renta tradicionales, sino también a un impuesto progresivo sobre el patrimonio y el capital. Las personas poseen una cierta cantidad de capital, neto de deuda. Si se aplica un tipo impositivo progresivo a este, para aquellos que poseen muy poco, ese tipo puede ser negativo, lo que equivale a condonar parte de sus deudas. Por lo tanto, esto está muy lejos de las políticas keynesianas de gravar la renta.

Además, una tasa de crecimiento baja hace que tanto los impuestos sobre la renta como los impuestos sobre el patrimonio sean aún más deseables, ya que aumenta la brecha entre la tasa de rendimiento del capital y la tasa de crecimiento. Durante la mayor parte de la historia, la tasa de crecimiento fue casi nula, mientras que el rendimiento del capital rondaba el 5 por ciento. Por lo tanto, cuando hay

una tasa de crecimiento en torno al 5 por ciento, como en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, la brecha entre ambas tasas es mínima. Pero cuando la tasa de crecimiento es del 1 por ciento, o incluso negativa, como ocurre actualmente en algunos países europeos, esa diferencia es enorme. Esto no es un problema desde un punto de vista estrictamente económico, pero sin duda lo es en términos sociales, ya que provoca una gran concentración de la riqueza. Para contrarrestarlo, son muy útiles los impuestos progresivos sobre el patrimonio y las sucesiones.

GRAEBER: Pero ¿no debería un impuesto progresivo sobre el capital aplicarse a escala internacional?

PIKETTY: Sí, por supuesto. Soy internacionalista, y tú también, así que en ese aspecto coincidimos.

GRAEBER: De todos modos, es una pregunta interesante, porque históricamente, cada vez que comienza una era de crédito caro, se suele encontrar alguna manera para proteger a los deudores y dar rienda suelta a los acreedores, llegando incluso a veces a favorecer activamente a los deudores. Ha habido muchos mecanismos para limitar el poder de los acreedores sobre los deudores, entre ellos la monarquía basada en el derecho divino, en Mesopotamia, la Ley del Jubileo en la torá, el derecho canónico medieval, el budismo, el confucianismo, etc. Resumiendo, las sociedades que adoptaban estos principios contaban con estructuras institucionales o morales diseñadas para mantener algún tipo de control sobre las prácticas crediticias.

Estamos en un periodo histórico en el que el préstamo de dinero es fundamental, pero hacemos las cosas al revés. Ya disponemos de las instituciones generales, que tienen un carácter casi religioso, en el sentido en que el neoliberalismo puede considerarse una especie de fe. Pero en lugar de proteger a los deudores de los acreedores, esas instituciones hacen precisamente lo contrario.

Durante treinta años, el FMI, conjuntamente con la Organización Mundial del Comercio (OMC), las instituciones financieras surgidas de Bretton Woods, los bancos de inversión, las multinacionales y las ONG internacionales han constituido una burocracia internacional de alcance mundial. Y, a diferencia de las Naciones Unidas, esta burocracia cuenta con los medios para hacer cumplir sus decisiones. Como toda esta estructura se creó explícitamente para defender los intereses de los financieros y los acreedores, ¿cómo sería políticamente posible transformarla de tal modo que hiciera lo contrario de aquello para lo que se creó?

PIKETTY: Lo único que puedo decir es que habría que convencer a mucha gente. Pero es importante saber exactamente dónde queremos llegar. Lo que me molesta en todo esto es que, para las grandes instituciones de las que hablas, condonar la deuda es mucho más natural de lo que piensas. ¿Por qué crees que les gusta tanto la palabra «recorte»? Tu receta está atrapada en el universo moral del mercado. El culpable es la parte que posee la deuda. El peligro que veo es que las instituciones financieras avancen exactamente en la dirección que describes.

Como era de esperar, en el caso de la crisis chipriota, después de barajar la idea de un impuesto (ligeramente) progresivo sobre el capital, el FMI y el Banco Central Europeo acabaron optando por «recortes», junto con un impuesto de tipo fijo.

La Francia de 1945-1946 tenía una deuda pública colosal. Para hacer frente al problema, utilizaron dos medios. El primero fue la inflación, muy acentuada, que históricamente ha sido la principal forma de eliminar la deuda. Pero esto redujo el valor de la gente que tenía muy poco: los ancianos pobres, por ejemplo, que lo perdieron todo. Como resultado, en 1956, un consenso nacional apoyó la introducción de una pensión de vejez, una forma de renta mínima garantizada para los jubilados afectados.

A los ricos, por su parte, la inflación no les hizo mella. No redujo su riqueza porque sus inversiones estaban en capital real, lo que los protegía. Lo que sí les hizo perder dinero fue la segunda medida, adoptada en 1945, a saber, un impuesto progresivo inusual sobre la riqueza y el capital. Hoy, setenta años después, el FMI nos quiere hacer creer que es técnicamente imposible establecer un impuesto progresivo sobre el capital. Me temo que las instituciones que mencionas tienen razones ideológicas de peso para apoyar los recortes.

MODERADORES: ¿Qué hay del riesgo de evasión fiscal? ¿No es más fácil para los propietarios del capital evadir impuestos que evitar el impacto de la cancelación de la deuda?

PIKETTY: No, es muy fácil evitar los efectos de la condonación de la deuda, al igual que es fácil protegerse contra la inflación. Las grandes carteras no contienen cartas de crédito; lo que tienen es capital real. ¿Se puede luchar contra la evasión fiscal? Sí, si se quiere. Cuando los Gobiernos modernos quieren realmente que se respeten sus decisiones, lo consiguen.

Cuando los Gobiernos occidentales quieren enviar un millón de soldados a Kuwait para evitar que Irak se apropie del petróleo kuwaití, lo hacen. Seamos serios: si no temen a Irak, no tienen motivos para temer a las Bahamas o a Nueva Jersey. Imponer impuestos progresivos sobre la riqueza y el capital no supone ningún problema técnico. Es una cuestión de voluntad política.

Tercera parte

MÁS ALLÁ DEL PODER

La cultura como rechazo creativo*

En este ensayo me gustaría hablar de la comparación cultural como fuerza activa en la historia. Es decir, quiero analizar hasta qué punto las culturas no son meras concepciones de cómo es el mundo, ni simplemente formas de ser y actuar en él, sino proyectos políticos activos que muchas veces operan a partir del rechazo explícito de otros.

La idea de la comparación cultural es bien conocida. Al fin y al cabo, es sobre todo a lo que se dedican los antropólogos. La mayoría de nosotros reconocemos que incluso la etnografía descriptiva más minuciosa es, en última instancia, el resultado de un sinfín de comparaciones explícitas, o no tan explícitas, entre el entorno social más familiar del observador y los entornos que observa.

Como ha señalado Marilyn Strathern, esto también se aplica a la teoría antropológica. No se trata solo de afinar nuestra propia comprensión común del parentesco, el intercambio o la política con los conceptos que prevalecen en alguna aldea o barrio urbano concreto de Melanesia, Polinesia o África, sino que también creamos los espacios imaginarios de «Melanesia», «Polinesia» o «África» mostrando cómo lo que parecen ser concepciones comunes de una región pueden ser la inversión o el negativo de las concepciones comunes de otra.[1] Los sistemas de parentesco africanos se basan en la descendencia; los melane-

* Publicado originalmente en *Cambridge Anthropology*, vol. 31, núm. 2, otoño de 2013.

sios, en la alianza. La magia zande gira en torno a los objetos; la magia trobriand, a la acción verbal. A partir de estas comparaciones desarrollamos nuestras teorías sobre lo que podría decirse que son el parentesco o la magia.

El caso es que estas comparaciones nunca o rara vez se hacen sin mediación: *parentesco*, al igual que *magia*, no es un término melanesio ni africano. Tenemos que utilizar nuestro propio lenguaje conceptual como medio para hacerlos dialogar. Esto parece ser una necesidad desafortunada, teniendo en cuenta la forma en que se organiza actualmente la vida intelectual global. Más valdría, según Strathern, permitir que los melanesios, los polinesios y los africanos hablaran entre ellos directamente, pero, por ahora, el antropólogo se ve obligado a jugar un juego a tres bandas muy difícil.

Obviamente, a nivel local, este tipo de conversaciones se dan constantemente. Ninguna cultura existe de forma aislada; la autodefinición es siempre, necesariamente, un proceso de comparación. Como es inevitable, la mayor parte de este tipo de comparaciones cotidianas tienden a darse a nivel local; las unidades suelen ser mucho más pequeñas que «Polinesia» o «África». Pero creo que hay razones para creer que rara vez se limita a eso, y que los proyectos a gran escala de autodefinición mutua han desempeñado un papel mucho más importante en la historia de la humanidad de lo que suelen imaginar los antropólogos o los historiadores. Es decir, muchas de las formas culturales que todavía, al menos tácitamente, consideramos primordiales podrían verse también, en sus orígenes y en gran medida en su mantenimiento, como proyectos políticos conscientes.

El ensayo que sigue no es un argumento plenamente desarrollado. Más que proponer un análisis exhaustivo, expone un posible proyecto de investigación. La primera sección reúne, por lo tanto, varias corrientes de análisis que, en mi opinión, podrían permitirnos examinar los procesos históricos globales desde una nueva perspectiva, centrándose en particular en el caso de lo que se ha denominado «sociedades heroicas». La segunda sección intenta aplicar algunas de estas

ideas, de forma muy preliminar, al problema de los orígenes malgaches.

I. Historia mundial

Para exponer mi argumento, recurriré, en primer lugar, a un conjunto de fuentes algo insólitas: la noción de civilizaciones de Marcel Mauss; un peculiar ensayo escrito por el pensador anarquista estadounidense Peter Lamborn Wilson (quizá más conocido por su seudónimo ocasional, Hakim Bey); y, por último, la obra del arqueólogo británico David Wengrow.

La mayoría de nosotros hemos olvidado la concepción de civilización de Mauss, en parte porque se basa en su postura bastante extrema en debates ya obsoletos sobre el difusionismo.[2] A finales del siglo XIX y principios del XX, por supuesto, uno de los principales objetivos de la etnología era identificar los supuestos patrones migratorios de determinadas ideas, tecnologías o formas culturales. Mauss consideraba que toda esta empresa era errónea, pero no por las mismas razones por las que hoy la descartamos, sino porque partía del supuesto de que existía una serie de sociedades «primitivas» delimitadas y relativamente aisladas. Según él, esas «sociedades primitivas» no existen, o solo existen en Australia. Las sociedades humanas están en contacto permanente. Mauss estaba convencido, por ejemplo, de que todo el Pacífico podía considerarse una única zona de intercambio cultural, y se dice que, al ver por primera vez la famosa canoa kwakiutl en el Museo Americano de Historia Natural, comentó que así debían de ser las antiguas canoas chinas. La verdadera pregunta es, por tanto, por qué ciertos rasgos *no* se difunden.

Mauss puso ejemplos impresionantes de la no difusión de tecnologías extremadamente prácticas entre pueblos vecinos. Los algonquinos de Alaska se niegan a adoptar los kayaks inuit, a pesar de que son mucho más adecuados para el entorno que sus propias embarcaciones; asimismo, los inuit se niegan a adoptar las raquetas de nieve algonquinas. Dado que casi cualquier

estilo, forma o técnica existente siempre ha estado al alcance de casi todo el mundo, concluyó que las culturas —o civilizaciones— se basan en el rechazo consciente.

Mauss es conocido por su estilo más bien disperso, pero la obra de Peter Lamborn Wilson lo es aún más, hasta el punto de que nunca lo han tomado en serio en el mundo académico.[3] Aun así, el ensayo de su autoría que me interesa tiene cierto pedigrí antropológico, ya que surgió de un seminario sobre «anarquismo y chamanismo» impartido por el autor junto con Michael Taussig a mediados de la década de 1990. Titulado «The Shamanic Trace» («El rastro chamánico»), trata media docena de temas distintos, pero destaca la parte relacionada con una serie de peculiares esculturas de tierra llamadas «montículos efigies», construidas en torno al periodo entre 750 y 1600 d. C. en una región cuyo centro corresponde al actual sur de Wisconsin, justo al norte del enclave más septentrional de la gran civilización que se constituyó alrededor del río Mississippi. Construir aquellas esculturas exigía una enorme cantidad de mano de obra, pero no eran el centro de un asentamiento permanente. De hecho, parece que las haya levantado una población dispersa, sin signos de jerarquía social ni de agricultura sistemática, muy diferente de los «constructores de montículos» estratificados por castas del sur, pero sin duda en respuesta a ellos. Lo peculiar de estos montículos efigies es que parecían ser celebraciones conscientes de las formas naturales. Junto con el rechazo de la jerarquía, la guerra y la agricultura, podrían incluso considerarse una especie de primitivismo utópico y consciente, un paisaje encantado convertido en una obra de arte consciente. Y todo ello fue una reacción a los valores urbanos de la civilización de Hopewell, hacia el sur:

> La cultura Effigy Mound fue precedida, rodeada, invadida y sustituida por sociedades «avanzadas» que practicaban la agricultura, la metalurgia, la guerra y la jerarquía social, y, sin embargo, la cultura Effigy Mound rechazó todo ello. Al parecer, «volvió» a la caza y la recolección; entre sus restos arqueológicos no hay indicios de violencia social ni de estructura de clases; además, re-

> chazó en gran medida el uso del metal; y, por lo visto, hizo todo ello de forma consciente y por elección propia. Rechazó deliberadamente el «culto a la muerte», los sacrificios humanos, el canibalismo, la guerra, la monarquía, la aristocracia y la «alta cultura» de las tradiciones Adena, Hopewell y Temple Mound que la rodeaban en el tiempo y el espacio. Eligió una economía/tecnología que (según los prejuicios de la evolución social y el «progreso») representa un paso atrás en el desarrollo humano, y lo habrá hecho, según parece, porque consideraba que era lo correcto.[4]

¿Es posible, se pregunta Wilson, que la tan alardeada conciencia ecológica de tantas sociedades de los bosques del noreste no sea, como en general se supone, un simple dato cultural, sino que arrastre consigo vestigios de un rechazo consciente similar a la urbanización?

De hecho, se podría llevar esta hipótesis mucho más allá. Los primeros colonos europeos en América del Norte se encontraron con sociedades que a menudo eran bastante más igualitarias y, al mismo tiempo, mucho más individualistas de lo que jamás hubieran imaginado. Los relatos sobre estas sociedades tuvieron un gran impacto en la redefinición de los horizontes de las posibilidades políticas para muchos en Europa y en todo el mundo. Sin embargo, hasta el día de hoy, tendemos a asumir que esas actitudes eran de alguna manera primordiales o, en el mejor de los casos, el producto de una matriz cultural profunda —aunque en última instancia arbitraria— pero ciertamente no un proyecto político consciente por parte de actores tan maduros y sofisticados como los propios europeos. En todo esto, en ningún momento parece importar la existencia de una civilización urbana populosa y al parecer muy jerarquizada que se eclipsó misteriosamente unas generaciones antes. No sabemos a qué se debió el colapso de las ciudades ni probablemente lo sepamos nunca. Pero es difícil imaginar que la resistencia popular, interna o externa, no tuviera ningún papel. Aunque sin duda sería exagerado argumentar que lo que encontraron los colonos fue la ideología revolucionaria consciente desarrollada originalmente por quienes huyeron o derro-

caron esa civilización, enmarcarlo de esa manera sigue siendo menos engañoso que imaginar que tomó forma sin referencia alguna a un contexto político más amplio.

La idea de que al menos algunas sociedades igualitarias estaban dando forma a sus ideales e instituciones como reacción consciente a las jerarquizadas no es nueva. En los últimos años, incluso se ha publicado alguna literatura sobre las sociedades «anarquistas» del sudeste asiático, consideradas como un rechazo deliberado de los principios de gobierno de los Estados vecinos, o incluso como sociedades que se habían definido a sí mismas en contraposición a esos Estados, de manera muy similar a como Wilson ha argumentado para las sociedades norteamericanas mencionadas anteriormente; es decir, a través de un proceso de esquismogénesis.[5]

Este trabajo ha puesto patas arriba todo el debate sobre cómo son las sociedades igualitarias, al menos en el mundo académico. Pero creo que corre el riesgo de hacernos creer que estas reacciones y rechazos son unidireccionales. De hecho, creo que la realidad es mucho más complicada. Los actos de rechazo creativo pueden propiciar nuevos ideales de igualdad, nuevas formas de jerarquía o, a menudo, una complicada mezcla de ambos. Lo ocurrido en el noreste de Estados Unidos abrió la puerta a un mayor poder y autonomía para las mujeres, pero en la Amazonia procesos similares parecen haber tenido el efecto contrario. El caso de la antigua Asia occidental resulta incluso más dramático, si cabe. Como argumenté en *En deuda*, hay buenas razones para creer que el propio patriarcado de la tradición judeocristiana, y muchos de los motivos populares más irreverentes de las religiones patriarcales, son en gran parte el producto de una dinámica de resistencia contra las élites de los templos mesopotámicos, fruto de la compleja intersección entre la servidumbre por deudas, la prostitución en los templos y las estrategias migratorias hacia las franjas seminómadas que, a lo largo de dos milenios, motivaron la expulsión casi sistemática de las mujeres de la vida política.[6] En la temprana Edad del Hierro, se inventaron instituciones como el velo, el secuestro de mujeres y la obsesión por la virginidad premarital, que nunca antes habían existido.

Uno de los movimientos de rechazo más fascinantes y ambivalentes se solapó con el auge del patriarcado en el tiempo y, *grosso modo*, en el espacio: el auge de lo que, siguiendo a Hector Munro Chadwick, denominaré «sociedades heroicas».[7] Aquí me remito a mi tercera fuente de inspiración, la obra de David Wengrow —en mi opinión, el pensador arqueológico más creativo de la actualidad— sobre el potlatch de la Edad del Bronce.[8] Wengrow se enfrenta a un enigma que viene de lejos: la existencia, dispersa a lo largo de una franja de territorio que se extiende aproximadamente desde el Danubio hasta el Ganges, de tesoros repletos de grandes cantidades de valiosísimos objetos metálicos al parecer intencionadamente abandonados o incluso sistemáticamente destruidos. Lo más sorprendente es que estos tesoros nunca se encuentran dentro de las grandes civilizaciones urbanas, sino siempre en áreas montañosas circundantes o en zonas marginales similares que estaban estrechamente conectadas con los centros comerciales y burocráticos por el comercio, pero que en ningún caso estaban incorporadas a ellos. De ahí la comparación con los potlatches. La mayoría de los grandes y extravagantes ciclos de festejos de la región de los Grandes Lagos o los hurones del siglo XVII, de la costa noroeste del siglo XIX o de Melanesia del siglo XX se produjeron exactamente en este tipo de contexto: sociedades que se veían arrastradas a la órbita comercial de otras civilizaciones comerciales y burocráticas y que, por lo tanto, acumulaban grandes cantidades de nuevos bienes materiales, al tiempo que rechazaban los valores fundamentales de las sociedades con las que estaban en contacto. La diferencia es que las sociedades que conocemos históricamente, superadas en armas y en número, fueron rápidamente oprimidas. Los bárbaros de la Edad del Bronce, por el contrario, a menudo ganaban. De hecho, dejaron un legado duradero, ya que fueron precisamente estas zonas de potlatch las que acabaron produciendo las grandes tradiciones épicas y, en última instancia, las grandes tradiciones filosóficas y religiones mundiales: los textos homéricos, el *Rig Veda*, el *Avesta* e incluso, de forma más atenuada, los textos bíblicos. Aquí es donde entra Chadwick, ya que él también

consideraba que las grandes epopeyas habían sido escritas por personas que estaban en contacto con las civilizaciones urbanas de su época, y que a menudo eran empleadas como mercenarios por estas, pero que finalmente rechazaron los valores de dichas civilizaciones.

Durante largo tiempo, la noción de «sociedades heroicas» estuvo desprestigiada por la creencia más o menos consensual de que tales sociedades no existían realmente, sino que, al igual que la sociedad representada en la *Ilíada* de Homero, habían sido reconstruidas retroactivamente en la literatura épica, e incluso, como argumentó Georges Dumézil en su famosa tesis, se trataba en gran medida de una reescritura de antiguos mitos cósmicos en forma de historias nacionales.[9] Pero, como han demostrado recientemente arqueólogos como Paul Treherne, existe un patrón muy marcado de entierros heroicos, lo que indica un nuevo énfasis cultural en los banquetes, la bebida, la belleza y la fama del guerrero individual, en lo que él denomina «el estilo de vida de una élite guerrera emergente».[10] Esto aparece en toda la zona identificada por Wengrow de una forma sorprendentemente similar a lo largo de la Edad del Bronce. Es posible que la sociedad micénica no se pareciera mucho a la representación homérica, pero muchas de las sociedades de las zonas interiores que la rodeaban sí lo hacían. Además, como señala Marshall Sahlins, también existen claros paralelismos etnográficos.[11]

¿Qué rasgos comparten estas sociedades heroicas? Si nos basamos en la literatura épica, encontramos una lista bastante coherente (que, en su mayor parte, también se aplica a las sociedades potlatch de la costa noroeste):

- Todas son aristocracias descentralizadas, sin autoridad centralizada ni principio de soberanía de ningún tipo (o quizá alguna más bien formal, de valor simbólico). En lugar de un centro único, encontramos numerosas figuras heroicas compitiendo encarnizadamente entre sí por los vasallos y los esclavos, y ninguna autoridad centralizada; la política consiste en un historial de

deudas personales de lealtad o venganza entre individuos heroicos. También hay mucho margen para ascender o descender; la aristocracia suele fingir ser eterna, pero, en la práctica, es posible ascender o descender mucho más allá de la posición inicial.

- Todo se centra en juegos de poder que estructuran la vida ritual, e incluso política. A menudo se derrochan, sacrifican o regalan grandes cantidades de botín o riqueza; abundan las competiciones para hacer regalos; el sacrificio de animales es un ritual religioso fundamental; la acumulación por el simple hecho de acumular genera rechazo.
- Todas son profundamente teatrales, y tanto la ostentación como la mentira son artes muy desarrolladas y apreciadas.
- Todas rechazan explícitamente ciertos rasgos de las civilizaciones urbanas cercanas: sobre todo, la escritura (que suelen sustituir por poetas o sacerdotes que se dedican a la memorización mecánica o a elaboradas técnicas de composición oral) y el comercio; por lo tanto, tienden a rechazar el dinero, ya sea en forma física o de crédito, y se centran en cambio en tesoros materiales únicos.

Lo que no sabemos es si *todas* estas características son reacciones a la vida en las ciudades, o si ya existían y empezaron a asumir formas mucho más elaboradas tras el encuentro de las sociedades organizadas en torno a ellas con civilizaciones urbanas comerciales y burocráticas. Después de todo, el número de formas en que se puede organizar un sistema político es limitado. No obstante, es evidente que se estaban produciendo procesos esquismogénicos de algún tipo, probablemente bidireccionales, ya que los urbanitas aprendieron al mismo tiempo a admirar y vilipendiar a los «bárbaros» que los rodeaban.

Sea como fuere, el impacto del complejo heroico, si se le puede llamar así, fue duradero. Las ciudades-Estado y los imperios del Mediterráneo clásico, por citar un ejemplo claro, po-

drían considerarse una especie de fusión de principios heroicos en un modelo de vida urbana inspirado en civilizaciones mucho más antiguas situadas al este, lo que quizá no sea sorprendente en un lugar donde toda la educación literaria comenzaba con Homero. El aspecto más evidente es el énfasis religioso en el sacrificio. En un nivel más profundo, encontramos lo que Alvin Gouldner denominó «el sistema de competición griego», la tendencia a convertir absolutamente todo, desde el arte hasta la política, pasando por los logros deportivos y el drama trágico, en un juego en el que debe haber ganadores y perdedores.[12] El mismo espíritu aparece de forma distinta en los «juegos» y el espíritu de competencia aristocrática en Roma. De hecho, me atrevería a sugerir que nuestra propia cultura política, con sus políticos y elecciones, se remonta a sensibilidades heroicas. Tendemos a olvidar que, durante la mayor parte de la historia europea, las elecciones se consideraban el modo aristocrático de seleccionar a los funcionarios, no el democrático (el modo democrático era el sorteo).[13] Lo que resulta inusual en nuestros propios sistemas políticos es más bien la fusión del modo heroico con el principio de soberanía, un principio con su propia historia peculiar, que en primera instancia se mantenía totalmente al margen del Gobierno y que tiene implicaciones muy diferentes, pero que aquí no podemos más que evocar.

II. Madagascar

La idea de una política heroica que tiene su origen en actos de rechazo cultural me resultó especialmente curiosa, teniendo en cuenta que el trabajo de campo que realicé en Madagascar me llevó a la conclusión de que la política en ese país era, en gran medida, un rechazo aparentemente calculado de los principios heroicos. Los orígenes malgaches siguen envueltos en misterio y es difícil saber con precisión cómo se produjo esto, hasta qué punto este tipo de rechazo impregna realmente la cultura malgache en su conjunto o en qué medida estas sensibilidades políticas son propias de la Imerina rural contemporánea.

La historia de los orígenes malgaches ilustra en sí misma a la perfección el persistente sesgo evolucionista que nos sigue dificultando ver a los primeros navegantes del océano Índico (por ejemplo) como actores políticos maduros. La historia convencional durante la mayor parte de este siglo ha sido más o menos la siguiente: un grupo de agricultores itinerantes del valle del Barito, en Borneo, comenzó a emprender largas expediciones migratorias al estilo polinesio en batangas, hasta que finalmente, alrededor del año 50 d. C., encontraron una enorme isla deshabitada;[14] luego iniciaron un proceso de «radiación adaptativa» mediante el cual se dispersaron por diferentes microambientes, convirtiéndose en pastores, pescadores, cultivadores de arroz de regadío, y creando gradualmente jefaturas y Estados, y entrando en contacto con religiones expansionistas como el islam,[15] a la vez que se incorporaron elementos africanos a una cultura esencialmente indonesia; se suele dar por sentado, tácita o explícitamente, que los africanos fueron traídos como esclavos.

Esta imagen siempre fue muy poco plausible, pero algunos trabajos arqueológicos y lingüísticos más recientes han demostrado que, en lugar de ser ajenos a los Estados y las religiones del mundo, los primeros colonos de Madagascar parecen haber conocido bien a ambos y, conociéndolos, haber decidido no tener nada que ver con ellos. El asentamiento principal comenzó alrededor del año 600 d. C. Las pruebas biológicas recientes sugieren que los antepasados de la población malgache actual probablemente fueran un grupo de unas treinta mujeres del sudeste asiático que llegaron a la isla aproximadamente en esa época.[16] Pero la lingüística también nos da indicios de que ni siquiera esta población era completamente homogénea: los colonos austronesios no procedían únicamente del valle del Barito, sino que eran un conjunto de pueblos procedentes en su mayoría del sudeste de Borneo, mezclados con otros procedentes de islas más pequeñas como Sulawesi. Es más, los términos náuticos y otros técnicos de la lengua que hablaban derivaban del malayo.[17] El lingüista que ha realizado el trabajo más sistemático sobre el tema, Alexander Adelaar, concluye:

> Los hablantes del Barito sudoriental eran solo una parte de los varios grupos de inmigrantes que llegaron a Madagascar. Es posible que fueran la mayoría, pero también lo es que fueran solo un pequeño grupo inicial, y que los inmigrantes que llegaron después hayan adoptado su lengua. Esta hipótesis explicaría por qué, aunque el malgache es una lengua del Barito sudoriental, hay pocas pruebas antropológicas o históricas que apunten a un origen borneano del malgache. También planteo que no fueron quienes hablaban las lenguas del sudeste del Barito quienes organizaron los viajes a África Oriental y establecieron colonias en Madagascar y posiblemente en otros lugares. Los pueblos autóctonos de Borneo no son marineros, y hay pocas pruebas de que tuvieran una tradición marinera doce siglos antes (gran parte del vocabulario marítimo del malgache está tomado del malayo). Las personas que participaron activamente en la navegación hacia África Oriental debieron de ser malayos.[18]

De hecho, sabemos que en esa época los comerciantes de las ciudades-Estado malayas comerciaban con oro y marfil en el valle del Zambeze, frente a Madagascar; se sobrentiende que establecer un puesto comercial permanente a una distancia segura, en una gran isla deshabitada, podía parecer ventajoso. Pero uno se pregunta: si los comerciantes malayos llevaron allí a un grupo de personas, entre las cuales al menos treinta mujeres oriundas de otras islas indonesias y en su mayoría ajenas a la navegación, ¿qué tipo de personas serían? La historia posterior nos da una idea bastante clara.[19] Borneo e islas como Sulawesi fueron precisamente los lugares de donde las posteriores ciudades-Estado malayas importaron sus esclavos. Todo indica que estos constituían una gran parte de la población de aquellas ciudades. ¿Y qué hubiera pasado si un grupo de comerciantes hubiese establecido un puesto comercial poblado en su mayoría por esclavos en una isla deshabitada? Si buena parte de ellos hubiera escapado hacia el interior, hubiese sido imposible recuperarlos.

Gracias a la arqueología, empezamos a tener una idea, aunque sea aproximada, de cómo era Madagascar en los primeros

siglos de ocupación humana. La imagen inicial es de una heterogeneidad sorprendente. No parece que podamos hablar de un pueblo «malgache» en ningún sentido. Durante al menos los primeros cinco siglos, encontramos pruebas de una colección de poblaciones de orígenes muy diversos, casi todas ellas, sin embargo, dedicadas a alguna forma de comercio con el resto del mundo (incluso los yacimientos más antiguos suelen contener cerámica del Golfo Pérsico y/o China), y en su mayoría no muy apartadas de la costa. Los estudios lingüísticos sugieren que, aparte de una población austronesia que probablemente llegó en varias oleadas y trajo consigo arroz, ñame, cocos y otros cultivos del sudeste asiático, también hubo poblaciones de origen africano oriental en el norte y el oeste de Madagascar desde muy temprano, que introdujeron ganado cebú, sorgo y otros cultivos africanos.[20] En la época en que tenemos pruebas de la existencia de ciudades portuarias, estas no estaban conectadas culturalmente con Indonesia, sino con la emergente civilización swahili de las Comoras y la costa de África Oriental, plagada de mezquitas y grandes casas de piedra.

Los orígenes históricos de los swahilis siguen sin aclararse del todo, pero lo que ocurrió parece, en muchos aspectos, análogo a los procesos que llevaron al surgimiento de las anteriores ciudades-Estado malayas. Nos encontramos con la creación de una élite cosmopolita y mercantil de origen africano, que hablaba una única lengua africana con un vocabulario en gran parte importado (en el caso malayo, del sánscrito, y en el caso swahili, del árabe), y con estas personas identificándose con el mundo cosmopolita de la ecúmene del océano Índico y habitando una sucesión de ciudades-Estado (algunas monarquías insignificantes, otras repúblicas mercantiles) a lo largo de la costa, desde lo que hoy es Kenia hasta Mozambique.[21]

Como atestiguan los primeros puestos comerciales, estas redes emergentes se extendieron a Madagascar desde una época muy temprana. Entre los años 1000 y 1350 d. C., por ejemplo, cuando la mayor parte de la isla aún estaba muy poco poblada, el norte de Madagascar estaba dominado por una pequeña ciudad-Estado, aparentemente de habla swahili, que

ha llegado a ser conocida por el nombre malgache posterior de Mahilaka. Los informes arqueológicos la describen como una pequeña ciudad, similar a otras de las islas Comoras, al norte, con evidentes divisiones de clase: la ciudad se centraba en una serie de magníficas casas de piedra presididas por una mezquita y rodeadas de estructuras más pequeñas y endebles, y talleres donde se supone que vivían la plebe y los pobres.[22] Según Dewar, «es probable que Mahilaka fuera un centro comercial donde se intercambiaban productos de la isla, como caparazón de tortuga, esquisto clorítico, oro, cristal, cuarzo y tal vez madera, goma de árbol y hierro, por cerámica, recipientes de vidrio, cuentas y posiblemente telas».[23]

Según las fuentes clásicas, Mahilaka decayó finalmente debido a la menor demanda de esquisto clorítico, una piedra verde extraída localmente que se utilizaba para fabricar cuencos que durante un tiempo fueron muy populares en la región. Sin embargo, la arqueóloga malgache Chantal Radimilahy ha logrado encontrar lo que parece ser la única referencia literaria conocida a Mahilaka, del viajero árabe del siglo XI al-Idrisi, lo que sugiere que, también en este caso, la historia probablemente fue un poco más complicada. Se refiere a la isla de «Andjebeh»,

> cuya capital se llama El-Anfoudja en el idioma de Zanzíbar, y cuyos habitantes, aunque mezclados, son en su mayoría musulmanes. La distancia que la separa de Banas, en la costa de Zanj, es de un día y medio. La isla tiene 400 millas de circunferencia; los plátanos son el alimento principal...
>
> Una montaña llamada Wabra atraviesa la isla. Los vagabundos expulsados de la ciudad huyen allí y forman una compañía valiente y numerosa que infesta con frecuencia los alrededores de la ciudad y vive en la cima de la montaña en estado de defensa contra el gobernante de la isla. Son valientes y temidos por sus armas y su número.[24]

Por supuesto, no se puede estar del todo seguro de que el pasaje se refiera realmente a Mahilaka, o incluso a Madagascar

Pero es muy posible que así sea; e incluso si no es así, sugiere el tipo de proceso social más probable en las zonas interiores de esos emporios comerciales de la época: una jerarquía extrema en el centro, con una población servil o marginada socialmente que huía de sus señores mercaderes y formaba comunidades rebeldes en el interior. Tampoco es probable que la violencia fuera simplemente unidireccional. Mientras que el oro, el marfil y diversos productos exóticos seguían comercializándose a lo largo de la costa, el centro de la economía comercial de África Oriental se desplazó cada vez más hacia el tráfico de esclavos, capturados en su mayoría en esas mismas comunidades rebeldes.

Uno de los enigmas más fascinantes es el que entraña el surgimiento de la cultura malgache relativamente uniforme de la actualidad en medio de toda esta diversidad. Lo hizo de manera desigual —por ejemplo, en la costa occidental había poblaciones que hablaban lenguas africanas hasta bien entrado el siglo XVIII—, pero en algún momento se produjo eso que los arqueólogos llaman un momento de «síntesis» en torno a una lengua, ciertos elementos estilísticos y, presumiblemente, ciertos principios sociales y cosmológicos que llegaron a dominar la isla. Esta matriz cultural malgache ha sido muy eficaz a la hora de absorber e incorporar a casi cualquier otra población que se haya establecido posteriormente en la isla.

Existen varias opiniones sobre cuándo ocurrió esto: tal vez fue durante el apogeo de Mahilaka, tal vez durante su declive. Lo que más me intriga es hasta qué punto formó parte de un proceso de rechazo cultural y esquismogénesis: es decir, lo que llegó a considerarse la cultura malgache se fusionó en oposición a Mahilaka, que era, en ese momento, el principal puesto avanzado del gran sistema mundial del océano Índico, con todas las formas de poder religioso, económico y político que ello conllevaba. O surgió como rechazo a ese sistema más amplio en sí mismo. Por citar solo un ejemplo: la existencia de grandes casas de piedra en Mahilaka y en otras ciudades portuarias medievales y modernas posteriores es bastante sorprendente a la luz del posterior *fady* —o tabú— malgache generali-

zado contra la construcción de casas de piedra para los vivos, en lugar de para los muertos.

Decir que hoy en día los malgaches tienen la costumbre de definir su cultura por oposición a las costumbres de los poderosos forasteros cosmopolitas es un tópico y una constatación totalmente gratuita. Cuando Maurice Bloch realizaba su trabajo de campo en el centro de Madagascar en la década de 1960, observó una tendencia popular a clasificar todo, desde las costumbres y tecnologías hasta los pollos y las verduras, en dos variedades: una considerada malgache (*gasy*) y la otra *vazaha*, un término que, según el contexto, puede significar «extranjero», «blanco» o «francés».[25] Esta tendencia a la dicotomía ha sido una constante desde la época colonial. Normalmente se da por sentado que fue una consecuencia de la colonización. Se hizo famoso el argumento de Frantz Fanon de que, antes de la llegada de los colonizadores blancos, no se podía hablar de una consciencia identitaria malgache, sino simplemente de una forma de ser.[26] La propia categoría nace de relaciones de subordinación y humillación violentas. Lo único que sugiero es que esta relación podría remontarse mucho más atrás de lo que pensamos. Incluso tras el declive de Mahilaka, las ciudades portuarias islámicas siguieron existiendo, a menudo en islas cercanas a la costa malgache, y continuaron comerciando con el interior. Las ciudades recibían visitas regulares de clérigos, comerciantes y aventureros procedentes de lugares tan lejanos como la India, Egipto y Arabia; formaban parte del mundo comercial del océano Índico, que se detenía abruptamente en Madagascar propiamente dicho. La mayoría de sus habitantes no mostraban más que desdén por los habitantes de la isla, a quienes exportaban regularmente como esclavos. Randy Pouwels recoge algunos ejemplos reveladores de fuentes portuguesas del siglo XVI:

> En palabras de un fraile [portugués] alrededor de 1630: «A esta isla de Pate llegan barcos rumbo a la isla de Madagascar con jarifes, que son sus *qadis* [jueces] que van a propagar su fe y a llevar a La Meca a muchos malgaches, los gentiles más humildes, para convertirlos en moros».[27]

O incluso:

> De acuerdo con Faria e Sousa y otras fuentes portuguesas, los «moros» de la costa y La Meca acudían cada año a las plazas de Manzalage y Lulungani, en el noroeste de Madagascar, para comerciar con sándalo, maderas aromáticas, ébano y carey, y para comprar muchachos «a quienes enviaban a Arabia para satisfacer su lujuria», y para convertirlos al islam.[28]

Los términos explícitamente raciales a los que se refería Fanon aparecieron sin duda más tarde: términos como «negro» y «blanco» no habrían significado nada para los descendientes de esclavos indonesios y africanos que tenía a los comerciantes árabes y swahilis medievales como enemigos comunes. Aun así, cuesta imaginar que, si hubiera surgido algo parecido a una identidad malgache común, pudiera haber sido otra cosa que un rechazo consciente de todo lo que fuera *silamo* ('musulmán'), de la misma manera que ahora todo lo *gasy* supone un rechazo de todo lo *vazaha*.

Lo que sugiero, pues, es que lo que hoy consideramos cultura malgache surgió de una ideología rebelde de esclavos fugitivos, y que el momento de «síntesis» en el que se consolidó puede entenderse como un movimiento consciente de rechazo colectivo dirigido contra los representantes de un sistema mundial más amplio.

Si esto es así, entonces, como mínimo, numerosas características peculiares del contenido real de la cultura panmalgache que surgió en esa época cobrarían mucho sentido. Consideremos los mitos. Como alumno de Marshall Sahlins, me resultaba bastante frustrante intentar llevar a cabo un «análisis cosmológico» de la cultura malgache, porque la mayoría de las historias que parecían mitos cosmológicos eran, en realidad, chistes. La frase tradicional que se utiliza al final de los mitos es «No soy yo quien miente, estas mentiras son muy antiguas». Suele haber un dios supremo, una figura joviana, pero se pueden improvisar otros dioses según lo requiera la trama; no hay un panteón; incluso en los rituales, el enfoque de los poderes

divinos parece extrañamente improvisado: se pueden descubrir, crear, expulsar o destruir otros nuevos.

Lo más parecido a un ciclo malgache básico es lo que se ha denominado «ciclo Zatovo», que se presenta en infinitas variaciones en todas las partes de la isla.[29] Esta es la historia de un joven que declara «no haber sido creado por Dios» y que luego desafía a Dios a una especie de reto para obligarle a reconocerlo y, con la ayuda de una poderosa magia, finalmente lo consigue. (También puede que se lleve consigo a una hija de Dios, o arroz, fuego u otros elementos esenciales de la civilización humana.) Permítanme darles un ejemplo de una de estas historias, recopilada a principios del siglo pasado en la región de Tanala, en el sudeste:

> Dicen que un hombre llamado Andrianonibe se casó con una joven y al poco tiempo ella quedó embarazada. El niño ya podía hablar en el vientre de su madre; al nacer, atravesó el ombligo de su madre y fue por allí por donde salió al mundo. Entonces habló al pueblo reunido en la casa: «No he sido creado por Dios, porque en el momento en que mi madre me dio a luz, salí de su ombligo; por lo tanto, llevaré el nombre de Andriamamakimpoetra, Andriana, el que rompe el ombligo».
>
> Luego convocó al pueblo, les pidió que lo siguieran y se dispuso a escalar una alta montaña. En la cima, reunió una pila de leña; también hizo traer un buey para sacrificarlo. Luego prendió fuego a la leña y ordenó a sus ayudantes que asaran los cuartos del buey sobre ella: una intensa columna de humo negro se elevó al cielo; al cabo de unos instantes, habían cegado a los hijos de Dios, por lo que envió a su mensajero, llamado Águila Amarilla, para ver qué había sucedido. Una vez en presencia de Andriamamakimpoetra, el mensajero le suplicó, en nombre de Dios, que apagara el fuego lo antes posible, pero el hombre se negó, gritando enfadado: «Ve a buscar a tu amo y dile que no obedeceré sus órdenes, porque no fue él quien me creó. Así que no apagaré el fuego, porque fui yo quien salió del ombligo de mi madre, y me llamo Andriamamakimpoetra. ¿Has visto tú, Dios, en algún lugar a otro hombre que ostente ese nombre?».

«Si así es —dijo Águila Amarilla—, le transmitiré tus palabras a Dios.» Entonces dejó a Andriamamakimpoetra y voló de regreso al cielo, y le contó a Dios todo lo que Andriana había dicho. Dios se enfadó mucho y volvió a enviar a su mensajero a la Tierra. Esta vez, Águila Amarilla llevaba un gran hueso de buey; cuando llegó ante el gran fuego, que aún ardía, dijo lo siguiente: «Oh, Andriamamakimpoetra, afirmas haber salido del útero rompiendo el ombligo de tu madre. Si es cierto que no has sido creado por Dios, entonces debes convertir este hueso en un bicho viviente».

«Como quieras», declaró el otro. Tomó el hueso y lo puso a cocer en una gran olla de arroz, a la que había añadido algunos *ody* [amuletos mágicos]. Tan pronto como el arroz comenzó a hervir, el hueso se transformó en un pequeño ternero que mugía, y cuando el arroz estuvo cocido, se había convertido en un gran toro que se puso a bramar hacia el corral del ganado. Águila Amarilla, tras observar lo sucedido, regresó junto a su amo. Dios, cada vez más enfadado, lo envió de vuelta con un hueso de pollo y una hoja de plátano, y exigió a Andriana que lo convirtiera en un gallo y un platanero lleno de frutos maduros.

Entonces Andriana preparó una nueva olla de arroz, en la que había colocado un poco de *ody*. Cuando el arroz estaba a punto de hervir, el hueso se había convertido en un pollito y la hoja, en un brote de plátano. Cuando estuvo listo, el pollito se había convertido en un gran gallo y el brote, en toda una hilera de plataneros. El mensajero volvió una vez más para contar lo sucedido.[30]

En casi todas las historias, el héroe debe superar varias pruebas con la ayuda de un objeto, muchas veces personificado, que hace de auxiliar típico de los cuentos de hadas. Aquí, el poder y el conocimiento parecen estar totalmente en el protagonista, y los encantos son solo una extensión. Además, son todo lo poderosos que pueden ser.

Dios, perplejo y desconcertado, le dijo a Águila Amarilla que le entregara a Andriamamakimpoetra un bastón dorado y le pidiera que determinara cuál era la parte superior y cuál la inferior. Ahora bien, el bastón tenía el mismo tamaño en la parte superior y en

la inferior. Cuando Andriamamakimpoetra lo tuvo en sus manos, lo lanzó al aire y dejó que cayera, identificando así correctamente los dos extremos.

Esta vez Dios no supo qué hacer, así que, muy confundido, abandonó el cielo para ir a encontrarse con Andriamamakimpoetra en persona. En cuanto llegó, oscureció por completo todo lo que rodeaba la aldea de Andriamamakimpoetra, de modo que los aldeanos, incluso en pleno día, no podían ver nada. Luego provocó grandes relámpagos y terribles truenos, dejando a todos atónitos. Andriana era el único que no tenía miedo de nada, sino que se deleitaba con el ruido. Salió alegremente de su casa a pesar de los temibles rayos y llevaba en la mano un *ody* con el que apuntaba hacia cada uno de los puntos cardinales, de modo que los rayos se alejaban de él sin causarle daño. Finalmente, gritó: «Oh, Dios, baja a la tierra si quieres, pero deja de asustar a los habitantes de este país».

Entonces Dios descendió ante la casa de Andriamamakimpoetra y le dijo: «Si quieres, vayamos juntos a un país lejos de tu hogar; haremos una prueba de ingenio, ya que niegas haber sido creado por mí».

«¡De acuerdo! —respondió Andriana—. ¡Vamos, entonces!» Y los dos emprendieron el camino.

Al cabo de un rato, Dios se adelantó y, una vez fuera de la vista, se transformó en un gran manantial, junto al cual crecían numerosos árboles frutales que daban frutos deliciosos. Todos los que pasaban por allí se detenían a beber agua del manantial y a probar algunos de los sabrosos frutos que colgaban en abundancia de las ramas de los árboles. Al igual que ellos, Andriamamakimpoetra se acercó allí y se detuvo a descansar, pero entonces reconoció que se trataba realmente de Dios y dijo: «¡Basta ya, Dios, sé lo que estás tramando! Sigamos nuestro camino, porque nunca voy a beber de ti».

Entonces, Andriana se adelantó y, tan pronto como estuvo fuera de la vista, se convirtió en un gran naranjo silvestre lleno de frutos. Dios, cuando vio el árbol, comenzó a recoger los frutos, pero entonces vio que en realidad era Andriamamakimpoetra, que había cambiado a esa forma, y gritó: «¡Vamos! ¡Volvamos al camino! Ni se te ocurra pensar que puedes disfrazarte para esconderte de mí, porque veo perfectamente que el naranjo eres tú».

Entonces, Dios se adelantó y, a cierta distancia, se convirtió en una gran llanura, con suficiente arroz como para que un gran ejército de hombres pudiera cultivarlo durante el resto de sus vidas. En esta llanura también había ganado y pollos en abundancia. Y es desde ese momento que los seres humanos conocen el arroz y los naranjos, y crían ganado y pollos como animales domésticos. Pero Andriamamakimpoetra reconoció a Dios; y, a su vez, se adelantó y se convirtió en una gran aldea, con numerosas casas ocupadas por habitantes ricos; y en esta aldea vivían tres hermosas mujeres. Y Dios comenzó a buscar a Andriana, pero no pudo encontrarlo. Al cabo de un mes, llegó a la hermosa aldea, se detuvo y se casó con una de las tres mujeres. Al cabo de un tiempo, ella quedó embarazada. Le entraron ganas de comer carne de rata, así que le rogó a su marido que fuera a buscarle un poco. Él se convirtió en un gato y se metió debajo del suelo para buscarla, y en pocos minutos había cazado cuatro ratas para llevárselas a su esposa. Ella quemó el pelo de las cuatro ratas sobre la chimenea y, cuando estuvieron limpias, cortó la carne en trozos pequeños y las cocinó. Pero ella no comió nada, se lo dio todo a Dios para que lo comiera. Unos meses más tarde, dio a luz a un niño. Dios estaba muy feliz, pero en el momento mismo de su nacimiento, el recién nacido comenzó a hablar: «Me llamo Fanihy [un pájaro], porque no soy el hijo de Dios. No, soy yo, Andriamamakimpoetra, a quien Dios ha estado buscando durante tanto tiempo sin poder encontrar».

Entonces, el bebé se levantó y comenzó a caminar, y se burló de Dios diciendo: «¡Te hice comer ratas y te las comiste! ¿No es esto prueba suficiente de que no fui creado por ti?».

Y así, Dios, completamente avergonzado, regresó a casa entristecido. Pero hasta el día de hoy sigue pensando en Andriana, y cada vez que se enfada, truena y hace llover, y esto es una señal de su ira hacia Andriamamakimpoetra. Mientras que, para él, dicen, nunca fue creado por Dios. Se creó a sí mismo.[31]

Se podría decir mucho sobre esta historia. El encendido de un fuego que ahoga a los habitantes del cielo, recurrente en muchas historias de este tipo, es siempre una especie de inversión del sacrificio, y en este caso se hace explícito. En los sacri-

ficios malgaches, al igual que en los antiguos sacrificios griegos, se dice que el aroma de la carne asada asciende al cielo para complacer a los dioses. Aquí, en cambio, los atormenta. El relato puede parecer una variación perversa en clave burlona de un tema cosmológico austronesio muy familiar que también se suele invocar en rituales sacrificiales: que la fertilidad, la creatividad y el acto de dar vida son cosas que, en última instancia, solo podemos obtener de los dioses y, por lo tanto, estos deben traerse al mundo, pero luego deben ser eliminados de alguna manera para que los humanos puedan disfrutar de los frutos de sus creaciones. El mito parece negar esto al permitir que el héroe devuelva la vida a los huesos muertos al principio de la historia. Él mismo puede crear vida; creó su propia existencia. Pero, de hecho, sabemos que esto no es del todo cierto, ya que fue concebido y dio a luz como cualquier otra persona, aunque, como él mismo señala con orgullo, de una manera muy poco convencional. Y al final, el héroe acaba siendo creado por Dios, porque renace con Dios como padre; en cierto modo, acepta que Dios lo creó, pero solo (desde la perspectiva de Dios) de la forma más escandalosa y humillante que se pueda imaginar.

Esta versión, hay que reconocerlo, es inusualmente triunfalista. En su mayoría, estos relatos terminan con la venganza divina: nosotros somos mortales, él no. Aun así, se trata esencialmente de historias prometeicas en las que el héroe desafía a los dioses y sale victorioso. También parecen ser exclusivamente malgaches. No he encontrado, ni en África ni en el sudeste asiático, ningún otro ejemplo de una figura heroica que afirme no haber sido creada por Dios, y mucho menos que termine desafiando con éxito a Dios para demostrarlo. Pero tiene sentido que, cuando lo encontramos, sea en una población de fugitivos de piadosas ciudades-Estado (malayas o swahilis) que de repente se encuentran en una vasta isla deshabitada donde, efectivamente, se pueden crear nuevas vidas y comunidades de la nada.

Ahora bien, las cosmologías de las sociedades heroicas, desde los griegos hasta los maoríes, tienden a dar un gran protago-

nismo a figuras transgresoras dispuestas a desafiar incluso a los dioses, pero, en términos generales, estas terminan muy mal. Es difícil construir una estructura de autoridad —incluso una tan fluida como una aristocracia heroica— sobre este tipo de cimientos. Esto no quiere decir que Madagascar no haya tenido su cuota de aristocracias y reinos. Pero es revelador que, cada vez que vemos el surgimiento de reinos en Madagascar, la historia comienza a transformarse: como en el reino de Ikongo, en la costa este, donde Zatovo se casa con la hija de Dios y funda una línea de reyes, o, lo que es aún más sorprendente, en el reino de Merina, en las tierras altas centrales, donde «Zatovo, que no fue creado por Dios» es sustituido por un personaje llamado «Ibonia, que no fue creado por los hombres», marcado así por un nacimiento milagroso idéntico, en lo que se considera la única epopeya heroica auténticamente malgache.[32]

Es posible, dicho de otro modo, construir una ideología de gobierno sobre la base de lo que parece ser una estructura cultural fundamentalmente antiautoritaria. Pero lo más probable es que los acuerdos resultantes sigan siendo inestables: y, de hecho, la historia de Madagascar está llena de rebeliones y derrocamientos de aristocracias y reinos, porque siempre hay motivos a mano para rechazar tales acuerdos.

Durante el siglo XIX, por ejemplo, los observadores extranjeros coincidían en que, independientemente de lo que el típico agricultor merina pudiera pensar de los funcionarios de la corte, nadie cuestionaba la legitimidad de la monarquía ni su devoción personal absoluta por la reina. Sin embargo, cuando estuve en Imerina, cien años más tarde, no encontré a una sola persona en el campo que no tuviera estudios superiores que dijera algo bueno sobre la monarquía merina. Los únicos reyes antiguos que recordaban con cariño eran aquellos que, según se decía, habían renunciado voluntariamente a su poder. No se trataba de un rechazo a todo tipo de autoridad. La autoridad de los ancianos y los antepasados, por ejemplo, se consideraba absolutamente legítima. Pero cualquier cosa que oliera a poder individual, y mucho menos heroico, era tratada como mínimo con recelo por la mayoría o, más probablemente, abier-

tamente ridiculizada y rechazada. Incluso en aquel momento la califiqué de «sociedad antiheroica»,[38] ya que me parecía estar ante una ideología que tomaba todos los principios de la sociedad heroica para rechazarlos explícitamente, tal y como expongo a continuación:

- En lugar de ser la política un historial de deudas personales de lealtad o venganza entre individuos heroicos, todos los relatos orales representaban a dichas figuras como personas tontas, egocéntricas y que, por lo tanto, habían impuesto restricciones absurdas y ridículas a sus seguidores o descendientes. Una historia típica relataba cómo dos antepasados se pelearon por unas tierras, acordaron que sus perros lucharan entre sí, ambos hicieron trampa, se pillaron mutuamente y terminaron maldiciendo a sus descendientes para que nunca se casaran. «Vaya panda de idiotas», comentaban los narradores. Del mismo modo, el ejercicio por excelencia de la autoridad legítima de los ancianos —en cierto sentido, la única forma completamente legítima de ejercer autoridad sobre los demás— no consistía en crear proyectos o iniciativas (estos debían surgir espontáneamente de todo el grupo), sino en impedir que ciertos testarudos actuaran de forma que pudieran producir tales resultados.
- Como sugiere el ejemplo anterior, se consideraba que la vida pública y política no debía consistir en juegos de poder. Las decisiones se tomaban por consenso.
- Del mismo modo, la teatralidad, la ostentación y la mentira para ensalzarse a uno mismo eran objeto de rechazo moral; las figuras públicas alardeaban de modestia con gran dramatismo.
- Curiosamente, a pesar del énfasis igualitario, el dinero y la escritura eran los dos aspectos de la civilización urbana que se aceptaban y apreciaban: todos participaban de alguna forma en el pequeño comercio y la tasa de alfabetización era extraordinariamente alta.

¿Cómo ocurrió esto, históricamente? Habría que preguntarse: ¿existían realmente sociedades heroicas que los malgaches rurales conocieran, con las que pudieran identificarse? ¿O fue esto, una vez más, el resultado de un juego de posibilidades limitadas?

Se supone que en Madagascar no había sociedades heroicas clásicas como las que se conocían en la Edad del Bronce, pero sin duda había muchos elementos heroicos en las historias de autoglorificación de la monarquía merina, y no solo en sus epopeyas de Ibonia y en su desafío a la tradición al construir sus palacios de piedra. Lo que realmente ocurrió es una cuestión que solo se podrá desentrañar con mucha más investigación, pero que se puede esbozar a grandes rasgos. Los enclaves portuarios continuaron existiendo, especialmente en el norte de Madagascar, y en el siglo XVI tenían un negocio muy activo suministrando armas a las élites guerreras locales malgaches, o a las aspirantes a élites guerreras, a cambio de un suministro continuo de esclavos.[34] La mayoría de lo que hoy se considera «grupos étnicos» en Madagascar corresponde a reinos creados por estas élites. Pero los aristócratas guerreros nunca se consideraron parte de esos grupos: de hecho, casi siempre insistían en que no eran realmente malgaches. Así, por ejemplo, cuando aparecieron los primeros observadores portugueses en los siglos XVI y XVII, contaron que los gobernantes de los reinos de Antemoro y Antanosy, en el sudeste de Madagascar, afirmaban ser musulmanes originarios de Mangalore y La Meca, aunque solo hablaban malgache y desconocían el Corán. Gran parte de lo que sabemos de la historia temprana de Madagascar proviene de las heroicas historias de sus diversas batallas e intrigas, conservadas en textos malgaches escritos en alfabeto árabe. Estas dinastías han desaparecido desde entonces (la aristocracia antemoro fue derrocada en una insurrección popular en el siglo XIX), pero los descendientes de sus súbditos todavía se consideran antemoro y antanosy. Del mismo modo, los heroicos gobernantes de los reinos sakalava de la costa occidental en los siglos XVIII y XIX afirmaban descender de los antemoro y colaboraban estrechamente con los comerciantes árabes y swahilis.

Los pueblos que conquistaron siguen considerándose sakalava, aunque sus gobernantes insistieran en que no eran ni eso ni malgaches. Incluso los betsimisaraka, que ahora dominan la costa este y están considerados entre los pueblos más obstinadamente igualitarios de Madagascar, surgieron inicialmente como seguidores de una élite guerrera llamada Zana-Malata, formada por los hijos mestizos de piratas euroamericanos que se establecieron en la región a principios del siglo XVIII, y cuyos descendientes siguen siendo un grupo que se identifica a sí mismo en la región, separado de los betsimisaraka, hasta el día de hoy. En otras palabras, cada grupo étnico surge en oposición a su propio grupo particular de héroes medio forasteros, que a su vez actúan de mediadores, para bien o para mal, entre la propia población malgache y las tentaciones y depredaciones del mundo exterior. Mediante estos acuerdos, el gesto esquismogénico original de definición frente a los valores de ciudades portuarias como Mahilaka podría convertirse, para cada nuevo grupo emergente, en un proceso permanente de definición frente a su propio conjunto específico de forasteros heroicos permanentes.

He intentado esbozar aquí, de forma algo esquemática, una secuencia de gestos de rechazo, reincorporación y nuevo rechazo. Las sociedades heroicas surgen como un rechazo a las sociedades burocráticas y comerciales. Parte de la lógica de la sociedad heroica se recupera y se reincorpora a las civilizaciones urbanas, propiciando una nueva fase de esquismogénesis en la que se rechazan y se crean órdenes sociales en torno al propio rechazo de esos elementos heroicos. Sería interesante ver, si reevaluáramos la historia mundial como una secuencia de actos de rechazo creativo, hasta dónde podría llegar ese enfoque.

El odio es el nuevo tabú político*

A finales del siglo XX y principios del XXI, es la única emoción que se considera intrínsecamente ilegítima. Tenemos categorías legales como «discurso de odio» y «delitos de odio». Para una figura pública, profesar o incluso reconocer públicamente sentimientos de odio hacia alguien, aunque sea su rival más acérrimo, supondría salirse automáticamente de los límites del comportamiento político aceptable. Los «odiadores» son malas personas. Una política o norma social, del tipo que sea, que esté basada en el odio no puede ser legítima bajo ningún concepto. A tal punto han llegado las cosas que apenas se puede fomentar el odio, ni siquiera contra ideas abstractas. A los cristianos se les solía animar a «amar al pecador, odiar el pecado». Son expresiones que hoy no se habrían acuñado. Incluso animar a otros a odiar la envidia, el orgullo o la gula podría considerarse un tanto problemático.

No siempre fue así. En tiempos pasados, se consideraba que el odio formaba parte —por no decir el todo— del tejido esencial de la vida social y política. Fijémonos en algunas citas:

> [El emperador] Cómodo había alcanzado ya la cima del vicio y la infamia. En medio de las aclamaciones de una corte aduladora, era incapaz de ocultarse a sí mismo que se había ganado el desprecio y el odio de todos los hombres sensatos y virtuosos de su impe-

* Publicado originalmente en *Bad Feelings*, por Art Against Cuts, edición de Book Works, 2015.

rio. La conciencia de ese odio, la envidia de todo tipo de mérito, el justo temor al peligro y la costumbre de matar, que había adquirido en sus diversiones habituales, irritaban su espíritu cruel.

Los honrados desvelos de Papiniano no sirvieron más que para avivar el odio que Caracalla ya albergaba contra el ministro de su padre...

Los monarcas persas adornaron su nueva conquista con magníficos edificios; pero estos monumentos se habían erigido a expensas del pueblo y eran aborrecidos como símbolos de esclavitud. El temor a una revuelta había inspirado las precauciones más rigurosas: la opresión se había visto agravada por los insultos, y la conciencia del odio público había provocado cuantas medidas podían volverlo aún más implacable[...] El odio de Maximino hacia el Senado era declarado e implacable [...] Los líderes de la conspiración [...] depositaban sus esperanzas en el odio de la humanidad hacia Maximino.

Cinco guerras civiles asolaron el imperio; y el resto del tiempo no fue tanto un estado de apaciguamiento como una tregua entre monarcas hostiles, que, mirándose con recelo y odio, se esforzaban por aumentar sus respectivas fuerzas a costa de sus súbditos.

El emperador [Constantino] se había imbuido del espíritu de la controversia, y el estilo sarcástico, airado de sus edictos estaba diseñado para inspirar a sus súbditos el odio que él había engendrado contra los enemigos de Cristo.

Lo que llama la atención de estos pasajes extraídos de la obra de Gibbon *Decadencia y caída del Imperio romano* es, en primer lugar, la normalidad del odio. Era lógico que los reyes y los políticos odiaran a sus rivales. Los pueblos conquistados odiaban a sus conquistadores, los gobernantes injustos eran detestados, los emperadores odiaban al Senado, los senadores despreciaban a la plebe, y los consejeros imperiales y miembros de la familia del emperador eran detestados por la muchedumbre

urbana que periódicamente intentaba incendiar sus palacios. Aún más sorprendente para el oído contemporáneo es que, en las obras de los historiadores y moralistas antiguos, no hay un solo indicio de que tales odios fueran ilegítimos *a priori*. Podrían serlo. Pero en general estaban totalmente justificados. El odio hacia un gobernante cruel e injusto podía incluso considerarse una virtud cívica. En la Edad Media, los sentimientos de animadversión entre familias, barrios y gremios prominentes a menudo se institucionalizaban en relaciones de odio formal, considerado simplemente lo contrario de la amistad; uno podía transformarse en el otro mediante rituales apropiados. En Inglaterra, por ejemplo, se daba por sentado que, en el curso normal de los acontecimientos, la plebe detestaba al rey, ya que en la mayoría de los lugares se consideraba a la realeza como extranjeros, llegando a celebrar a menudo fiestas públicas cuando fracasaba algún proyecto real. El odio hacia los clérigos era desenfrenado. (Todavía en 1736, Jonathan Swift escribió un ensayo titulado «Sobre el odio universal que prevalece contra el clero».) Las diferentes ramas del clero también se odiaban entre sí: los escolásticos a los monjes, y los miembros del clero laico a los sacerdotes. Según Tomás de Aquino, era incluso preferible odiar al mismísimo Dios que no creer en Él o mostrarse indiferente, ya que el odio era, a su manera, una forma intensa de relación con lo divino.

El odio, por lo tanto, formaba parte del tejido mismo de la vida social. Nadie imaginaba siquiera que las cosas pudieran ser de otra manera. Tampoco se trataba de un fenómeno exclusivamente europeo. Se podrían recopilar fácilmente pasajes similares sobre China, la India, el valle de México o casi cualquier sociedad que existiera bajo un régimen monárquico o aristocrático.

Entonces: ¿cuándo comenzó el odio a caer en desgracia? Se podría argumentar que siempre ha habido una corriente de desaprobación en la literatura cristiana, pero incluso la frase «ama al pecador, odia el pecado» implica que es legítimo odiar el pecado, y hoy en día las cosas han llegado a tal punto que incluso eso puede considerarse problemático. Sin embargo, la

evocación del amor cristiano y la sensación de que el odio político es una violación de los principios cristianos solo aparece realmente en el siglo XIX, en Gran Bretaña, en los llamamientos contra el «odio de clase» de los cartistas, que —según sostenían los políticos de élite, los reformadores de clase media y los socialistas cristianos— solo llevaría a la envidia violenta y a los delirios de venganza que caracterizaron a la Revolución francesa. Este impulso esencialmente reaccionario se puede ver aún más claramente en la reacción común de la época ante cualquier reivindicación de los derechos de las mujeres: las primeras feministas eran invariablemente denunciadas como «odiadoras de hombres».

Todo esto conviene tenerlo muy en cuenta, ya que hoy en día tendemos a dar por sentado que la expresión «política del odio» tiene necesariamente connotaciones de derechas (puesto que se suele aplicar al racismo, al odio étnico o la homofobia) y, en consecuencia, que el tabú sobre la expresión del odio político es básicamente un triunfo de sensibilidades izquierdistas. Pero la historia sugiere todo lo contrario.

En primer lugar, incluso en el caso del racismo, el antisemitismo o el chovinismo étnico, enmarcar estas cuestiones en términos de «odio» significa casi necesariamente centrarse en los seguidores, y no en los líderes. Los grandes asesinos del siglo XX no eran hombres impulsados por pasiones terribles, sino cínicos que promovían y se aprovechaban de las pasiones de otros. No está nada claro si Hitler odiaba personalmente a los judíos (o Stalin a los kulaks). De hecho, hay muchos indicios de que eran emocionalmente incapaces de sentir algo tan complejo. Es más, las pasiones que manipulaban procedían de todo el espectro emocional, y sus seguidores asesinaban tanto por amor a la humanidad, o al menos a la nación, la familia o la comunidad, como por odio. Concluir, con base en esto, que uno debe estar en contra del «odio» y crear una categoría de «delitos de odio» es culpar tácitamente a los incautos e informar simplemente a los aspirantes a manipuladores masivos de que su arte es totalmente legítimo, solo que hay palancas que no deberían accionar.

De hecho, si uno lo piensa, el tabú universal sobre cualquier expresión de odio en la vida política tiene como efecto validar este tipo de manipulación. Como he señalado, hoy en día se espera que los políticos (a diferencia de los del pasado) aparenten no odiar personalmente a nadie. Pero ¿qué tipo de persona puede existir en un mundo de rivalidad, intrigas y traiciones constantes sin odiar a nadie? Una de dos: o un santo o un cínico absoluto. Nadie se cree realmente que los políticos sean santos. Más bien, al mantener la apariencia superficial de santidad, demuestran la profundidad de su cinismo.

Se podría ir más allá. La ilegalización del odio podría considerarse el primer paso hacia un mundo en el que la búsqueda cínica del interés propio sea el único motivo político legítimo. Véase cómo la idea misma de «delito de odio» invierte el principio jurídico habitual de que un delito pasional siempre debe castigarse con menos severidad que uno motivado por un cálculo frío y egoísta. Probablemente, no sea casualidad que a la ola de legislación contra los delitos de odio de los años noventa le siguiera pronto la legislación «antiterrorista», que, de manera similar, estipulaba que las penas por delitos motivados por pasiones políticas (y, tal y como están redactadas las leyes en general, estas pasiones podrían incluir el idealismo más bienintencionado y el amor por la humanidad o la naturaleza) fueran más severas que las que se habrían impuesto por los mismos delitos si se hubieran cometido con fines económicos o por interés personal.

Es significativo que esta lógica solo se aplique en el ámbito político. Al fin y al cabo, la idea misma de delito o «crimen pasional» existe en gran medida para justificar la violencia masculina contra las mujeres en el ámbito doméstico. Cualquier análisis realista del funcionamiento del poder en nuestra sociedad tendría que comenzar por reconocer que esas pasiones, y el miedo y el terror que provocan en sus víctimas, son la base misma de esos sistemas más amplios de violencia estructural que mantienen todo tipo de desigualdades (incluidas las que aparentemente están cubiertas por los crímenes o «delitos de odio»). Sin embargo, la violencia doméstica nunca se considera en sí misma un «delito de odio».

Las pasiones solo agravan los delitos en un contexto explícitamente político. En el ámbito doméstico, constituyen una circunstancia atenuante.

Se diría que solo hay dos excepciones universalmente reconocidas al tabú del odio.

Son muy reveladoras de por sí.

La primera es lo que podría denominarse «odio del consumidor». Es aceptable expresar odio, incluso odio apasionado, por cosas que los demás consideran deseables, pero que nosotros no: por las bandas musicales de chicos, los zapatos UGG, el cine de los hermanos Coen, las setas o las anchoas en la *pizza*. Por supuesto, esto se ajusta totalmente al principio general de que las pasiones deben limitarse a los asuntos domésticos y no a la política. La segunda es más ambigua: el odio hacia los delincuentes. Es permisible odiar a quienes causan dolor y sufrimiento al violar la ley. Pero incluso en este caso, tal vez porque nos encontramos en una zona ambigua que se mueve entre la esfera personal y la pública, rara vez se enmarca explícitamente como «odio». Normalmente parece haber una especie de coqueteo tímido con emociones prohibidas: como en los villanos de tantos géneros de ficción *pulp*, ya sean películas de *cowboys* o de espías, cómics de superhéroes o, sobre todo, la interminable literatura sobre crímenes reales y asesinos en serie, donde la idea parece ser intentar imaginar a un ser humano tan extraordinariamente detestable que, al fin y al cabo, se podría perdonar que se le odiara. En Estados Unidos, por ejemplo, a las víctimas de delitos se les concede una licencia especial en este sentido, ya que se les permite —de hecho, se les anima— a expresar las emociones más odiosas que se puedan imaginar hacia los delincuentes, incluidos los deseos sádicos de que otros sufran, lo que nunca sería aceptable en ninguna otra circunstancia. Pero esto en sí mismo puede extenderse a una forma de licencia. Puede que parezca raro ver a los entrevistadores de televisión derrochar simpatía cuando alguna víctima de un delito expresa el consuelo que le produce la desesperación y la miseria del asesino de su hija («quizá sea mejor que piense que tiene alguna posibilidad de ser liberado, por-

que entonces volver a estar encerrado le hará sufrir aún más»); hasta que uno percibe ahí una especie de pornografía del odio, en la que la virtud moral de empatizar con alguien que ha sufrido proporciona una coartada para la experiencia vicaria de sentimientos que, de otro modo, habría que considerar reprobables.

Creo que haríamos bien en aprender un poco del mundo antiguo. El odio hacia la injusticia puede ser una forma de virtud. Aquino escribió que el odio hacia Dios, ante estructuras de poder injustas, es como mínimo superior a la indiferencia o la incredulidad. Debemos reconocer que muchas formas de odio pueden ser una fuerza social positiva: el odio al trabajo, el odio a la riqueza, el odio a la burocracia, el odio al militarismo, al nacionalismo, al cinismo y a la arrogancia del poder. Y que, en muchas circunstancias, esto también significará odio hacia jefes, magnates, burócratas, generales y políticos individuales, y una rica sensación de logro cuando uno sabe que se ha ganado su odio. Excluir absolutamente el odio de la política es quitarle la esencia, negar el principal motor de la transformación social y, en última instancia, reducirla a un simple cinismo desprovisto de cualquier esperanza.

También es excluir cualquier posibilidad real de una política de redención.

Sin el odio, el amor no tiene sentido. Es solo una idealización insípida del yo y del objeto de la devoción. Como tal, es fundamentalmente estéril. El amor verdadero, el único que realmente merece ese nombre, es una especie de superación dialéctica. Solo es posible cuando uno llega a comprender la realidad completa de la persona amada, lo que necesariamente implica encontrarse incluso con aquellas cualidades que uno encuentra irritantes, repugnantes o detestables. Porque, sin duda, si uno conoce lo suficiente a alguien, encontrará algo odioso en esa persona. Pero solo cuando se encuentra con eso y decide, a pesar de todo, amarla, podemos hablar del amor como una fuerza activa, redentora y poderosa. Y para que esto siga siendo cierto, siempre debe quedar algún elemento de odio, por pequeño que sea. El amor verdadero solo puede ser

amor si vence al odio, no aniquilándolo, sino conteniéndolo y trascendiéndolo, y no una sola vez, sino para siempre.

Debo añadir que esto no solo es válido en el caso del amor romántico, sino también en el ámbito familiar, en las amistades e incluso, aunque quizá de forma más diluida, en las comunidades y las asociaciones políticas. Creo que aquí hay lecciones profundas para la práctica de la solidaridad, la ayuda mutua y la democracia directa. Con frecuencia se nos dice que las comunidades tradicionales pueden tomar decisiones colectivas por consenso o participar en formas de apoyo mutuo y cooperación porque son grupos relativamente pequeños e íntimos con sensibilidades comunes; esto tal vez no sería posible en organismos más grandes e impersonales establecidos en las metrópolis contemporáneas. Sin embargo, cualquiera que haya pasado algún tiempo en una comunidad tan pequeña e íntima sabe que también están divididas por un odio profundo y duradero. Si uno lo piensa seriamente, ¿cómo podría ser de otra manera? Acudir a una reunión pública en un pueblo significa intentar llegar a una decisión común en un grupo en el que se encuentran todas las personas que alguna vez han insultado a la propia madre, seducido al cónyuge o al amante, robado el ganado o ridiculizado a uno delante de los amigos. Sin embargo, en general, son capaces de hacerlo de todos modos. Esta superación del odio comunal es la manifestación concreta del amor colectivo. Es mucho más difícil de lograr que una decisión impersonal entre personas que se conocen poco, más allá del hecho de que están unidas en oposición a otra cosa. Una verdadera geografía de los grupos revolucionarios, entonces, comenzaría, no imaginando grupos basados en una solidaridad perfecta e idealizada (y luego lamentando el hecho de que realmente no existen), sino trazando las líneas dentro de las cuales esas redes de odio han sido, y siguen siendo, superadas activamente, a través de prácticas de solidaridad, y a través de las cuales los odios (justificables) no pueden ser superados sin transformar su base institucional fundamental, ya sea la organización del lugar de trabajo, las oficinas gubernamentales o las familias patriarcales. Una vez que dejemos de ver el odio como

algo de lo que avergonzarse, resultará obvio que incluso los odios más profundos y personales pueden superarse dentro de las relaciones de solidaridad —de hecho, se superan a diario en cualquier grupo social que no sea totalmente disfuncional—, lo que, a su vez, hará evidente que, una vez destruidas esas estructuras institucionales, ningún ser humano quedará fuera del alcance de la redención.

Las zonas muertas de la imaginación

*Sobre la violencia, la burocracia y el trabajo interpretativo**

I

Este ensayo es una exploración de ciertas áreas de la vida humana que tienden a hacer sentir incómodos a los antropólogos: áreas de lo crudo, lo llano, lo inconsciente y lo más estúpido en nuestras vidas que la violencia hace posibles.[1] Por «violencia» no me refiero aquí al tipo de actos violentos esporádicos, aparatosos, que nos vienen a la mente cuando se pronuncia esta palabra; no, una vez más me refiero a las formas aburridas, monótonas, pero omnipresentes de violencia estructural que definen las condiciones de nuestra existencia, las amenazas de fuerza física, no siempre sutiles, que se esconden detrás de todo, desde la imposición de normas sobre dónde uno puede sentarse, estar de pie, comer o beber en los parques u otros lugares públicos, hasta las amenazas, intimidaciones físicas o agresiones que sustentan la imposición de normas de género tácitas.

Llamémoslas *áreas de simplificación violenta.* Nos afectan en casi todos los aspectos de la vida, pero a nadie le gusta detenerse a hablar de ellas. De hecho, se podría argumentar que los teóricos sociales parecen tener una aversión particular a abordar el tema porque plantea cuestiones profundas sobre el

* Publicado originalmente en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, núm. 2, otoño de 2012, pp. 105-128; a partir de la Conferencia en Memoria de Malinowski, 2006.

estatus de la propia teoría social, y los antropólogos le hacen ascos sobre todo porque se sienten atraídos, ante todo, por lo que podrían llamarse *áreas de riqueza simbólica o densidad de significado*, donde tiene cabida la «descripción densa». La preferencia es comprensible. Pero tiende a distorsionar nuestra percepción de lo que realmente es el poder y cómo funciona, de formas que son, en definitiva, autocomplacientes y que, al hacer la vista gorda a la ceguera estructural, se convierten ellas mismas en formas de ceguera estructural.

Empezaré con una anécdota sobre la burocracia.

Durante el último año, mi madre tuvo varios infartos. Se hizo evidente enseguida que, tarde o temprano, no estaría en condiciones de vivir en casa sin la ayuda de alguien; como su seguro no cubría la asistencia domiciliaria, varios trabajadores sociales nos aconsejaron que solicitáramos Medicaid.* Sin embargo, para poder optar a Medicaid, el patrimonio total de la persona no puede superar los seis mil dólares, así que hicimos los trámites para transferir sus ahorros. Supongo que técnicamente era una estafa, pero una estafa peculiar, ya que el Gobierno emplea a miles de trabajadores sociales cuya principal tarea consiste aparentemente en decir a los ciudadanos cómo hacerlo. Sin embargo, al cabo de poco tiempo, sufrió otro derrame cerebral muy grave y acabó en una residencia de ancianos sometiéndose a una rehabilitación a largo plazo. Cuando saliera de allí, sin duda necesitaría cuidados a domicilio, pero había un problema: su cheque de la Seguridad Social se ingresaba directamente, ella era prácticamente incapaz de firmar, así que, a menos que yo obtuviera un poder notarial sobre su cuenta y pudiera pagar su alquiler cada mes, el dinero se acumularía de inmediato y ella dejaría de ser elegible, incluso des-

* Medicaid es un seguro que permite cubrir una parte de los gastos en salud de personas vulnerables económicamente, ya sea por edad, discapacidad o bajos ingresos. (*N. del t.*)

pués de rellenar la documentación de Medicaid que debía presentar para poder acceder a la lista de espera.

Fui a su banco, recogí los impresos necesarios y los llevé a la residencia de ancianos. Los documentos tenían que estar certificados por un notario. La enfermera de la planta me informó de que había un notario interno, pero que tenía que pedir cita previa; cogió el teléfono y me pasó con una voz anodina que luego me transfirió al notario. El notario me informó de que primero tenía que obtener la autorización del jefe de trabajo social y colgó. Así que conseguí su nombre y número de despacho, bajé en el ascensor y me personé en su oficina, solo para descubrir que, en realidad, él era la voz anodina que hablaba por teléfono. El jefe de trabajo social descolgó el teléfono y dijo: «Marjorie, ese era yo, estás volviendo loco a este hombre con estas tonterías y a mí también», y me dio una cita para principios de la semana siguiente.

A la semana siguiente, la notaria apareció a la hora acordada, me acompañó, comprobó que yo había rellenado mi parte del formulario (tal como me había insistido que hiciera) y, en presencia de mi madre, procedió a rellenar la suya. Me extrañó un poco que no le pidiera a mi madre que firmara nada, solo a mí, pero creí que sabía lo que hacía. Al día siguiente lo llevé al banco, donde la mujer que estaba en el mostrador le echó un vistazo, me preguntó por qué mi madre no lo había firmado y se lo mostró a su jefe, quien me dijo que se lo devolviera para que lo hiciera. Al parecer, la notaria no tenía ni idea de lo que estaba haciendo. Así que pedí nuevos formularios, rellené la parte que me correspondía y concerté una nueva cita. El día señalado, la notaria se presentó puntualmente y, tras algunos comentarios desmañados sobre lo difícil que lo ponían los bancos, cada cual con su formulario de poder notarial completamente distinto, subimos al piso de arriba. Yo firmé, mi madre firmó —con cierta dificultad— y al día siguiente volví al banco. Otra mujer en otro mostrador verificó los formularios y me preguntó por qué había firmado en la línea donde decía que debía escribir mi nombre y había escrito mi nombre en la línea donde decía que debía firmar.

«¿Sí? Bueno, solo hice exactamente lo que me dijo la notaria.»

«Pero aquí pone claramente "firma".»

«Oh, sí, lo pone, ¿verdad? Supongo que me lo habrá indicado mal. Otra vez. Bueno... tiene ahí toda la información, ¿no? Simplemente esos dos datos están invertidos. ¿De verdad cree que es un problema? Es algo urgente y preferiría no tener que esperar para concertar otra cita.»

«Bueno, normalmente ni siquiera aceptamos estos formularios sin que todos los firmantes acudan aquí personalmente.»

«Mi madre ha sufrido un derrame cerebral. Está postrada en cama. Por eso necesito un poder notarial.»

Dijo que lo consultaría con el gerente y, tras diez minutos, regresó (con el gerente al fondo, lo suficientemente cerca como para oírnos) para comunicarme que el banco no podía aceptar los formularios en su estado actual y que, además, aunque estuvieran correctamente rellenados, necesitaría una carta del médico de mi madre que certificara que ella era mentalmente competente para firmar dicho documento.

Señalé que hasta el momento nadie había mencionado tal carta.

«¿Qué? —interrumpió de golpe el gerente—. ¿Quién le dio esos formularios sin decirle nada sobre la carta?»

Como el culpable era uno de los empleados más comprensivos del banco, eludí la pregunta y señalé que en la libreta bancaria estaba impreso, con toda claridad, «en fideicomiso para David Graeber». Por supuesto, él respondió que eso solo importaría si ella hubiese fallecido.

Pronto aquello se quedó en papel mojado: mi madre falleció unas semanas más tarde.

Aquella experiencia me resultó entonces profundamente desconcertante. Habiendo llevado una vida relativamente aislada de ese tipo de situaciones, no dejaba de preguntar a mis amigos: ¿es así la vida normal de la mayoría de la gente? Casi todos se inclinaban a pensarlo. Por supuesto, la notaria era inusualmente inepta. Aun así, poco después tuve que pasar más de un mes lidiando con las ramificadas consecuencias del

acto de un empleado anónimo del Departamento de Vehículos Motorizados de Nueva York que escribió mi nombre de pila como «Daid», por no mencionar al empleado de Verizon que escribió mi apellido como «Grueber». Las burocracias públicas y privadas parecen —por las razones históricas que sean— estar organizadas de forma que garanticen que una parte considerable de los interesados no puedan realizar sus tareas como deberían. Esto también ejemplifica lo que he llegado a considerar que es la característica definitoria de ciertas formas utópicas de práctica: es decir, aquellas en las que quienes mantienen el sistema, al descubrir que este produce fallos de forma habitual, concluyen que el problema no radica en el sistema en sí, sino en la incompetencia de los seres humanos involucrados o, de hecho, de los seres humanos en general.

Como intelectual, probablemente lo más inquietante era cómo el hecho de lidiar con estos formularios también me hacía sentir estúpido. ¿Cómo no me había dado cuenta de que estaba escribiendo mi nombre en la línea que decía «firma», a pesar de que había invertido mucha energía mental y emocional en todo el asunto? Comprendí que el problema era que la mayor parte de esa energía se destinaba a un intento continuo por comprender e influir en quienquiera que, en cada momento, pareciera tener algún tipo de poder burocrático sobre mí, cuando lo único que se requería era la interpretación precisa de una o dos palabras en latín y la correcta realización de ciertas funciones puramente mecánicas. Pasar tanto tiempo preocupándome por no parecer que le estaba restregando a la notaria su incompetencia, o imaginando qué podría hacerme parecer comprensivo con varios funcionarios del banco, me hacía menos propenso a darme cuenta cuando me pedían que hiciera algo absurdo. Era una estrategia obviamente errónea, ya que, en la medida en que alguien tenía el poder de saltarse las normas, normalmente no era la persona con la que estaba hablando; además, si me encontraba con ellos, me recordaban constantemente que, si me quejaba, incluso de una absurdidad puramente estructural, el único resultado posible sería meter en problemas a algún funcionario subalterno.

Como antropólogo, probablemente lo más curioso para mí fue lo poco que se suele mencionar todo esto en la literatura etnográfica. Después de todo, los antropólogos nos hemos especializado en los rituales relacionados con el nacimiento, el matrimonio, la muerte y otros ritos de paso similares. Nos interesan en particular los gestos rituales que tienen eficacia social: aquellos en los que el mero hecho de decir o hacer algo lo convierte en socialmente verdadero. Sin embargo, en la mayoría de las sociedades actuales, es precisamente el papeleo, más que cualquier otra forma de ritual, lo que tiene eficacia social. Mi madre, por ejemplo, deseaba ser incinerada sin ceremonia; sin embargo, mi principal recuerdo de la funeraria es el de un empleado regordete y afable que me orientó a través de un documento de catorce páginas que tenía que presentar para obtener el certificado de defunción, escrito con bolígrafo en papel carbón para que saliera por triplicado. «¿Cuántas horas al día dedica a rellenar formularios como ese?», le pregunté. Suspiró. «Es lo único que hago», respondió, y levantó una mano vendada por algún tipo de síndrome del túnel carpiano incipiente. Pero sin esos formularios, mi madre no estaría legalmente —y, por lo tanto, socialmente— muerta.

Entonces, ¿por qué no hay gruesos tomos de estudios etnográficos sobre los ritos de iniciación estadounidenses o británicos, con largos capítulos consagrados a los formularios y el papeleo? La respuesta es obvia. El papeleo es aburrido. Se puede describir el ritual que lo rodea. Se puede observar cómo habla la gente de él o cómo reacciona ante él. Pero cuando se trata del papeleo en sí, no hay gran cosa que se pueda decir al respecto y que sea de interés.

Los antropólogos se sienten atraídos por las áreas densas. Las herramientas interpretativas que tenemos a nuestra disposición son las más adecuadas para adentrarnos en complejas redes de significado o significación: para entender el intrincado simbolismo ritual, los dramas sociales, las formas poéticas o las redes de parentesco. Lo que todos ellos tienen en común es que tienden a ser de una riqueza inagotable y, a la vez, abiertos. Si uno se propone agotar todos los significados, motivos o

asociaciones que encierran un solo ritual swazi Ncwala, una pelea de gallos balinesa, una acusación de brujería zande o una saga familiar mexicana, podría fácilmente pasar toda una vida, y varias más, si además se tratara de rastrear el abanico de relaciones con otros elementos en los campos sociales o simbólicos más amplios que inevitablemente abre ese trabajo. En cambio, el papeleo está diseñado para ser lo más simple y autónomo posible. Y aunque los formularios son complejos, incluso desconcertantemente complejos, se trata de una acumulación interminable de componentes muy simples, pero de apariencia contradictoria, como un laberinto formado por la yuxtaposición infinita de dos o tres elementos geométricos muy simples. Y, al igual que un laberinto, no se abre realmente a nada fuera de sí mismo. Como resultado, no hay mucho que interpretar. Una «descripción densa» geertziana de una solicitud de hipoteca, por ejemplo, no sería realmente posible, por muy denso que fuera el documento. Incluso si alguna alma rebelde se propusiera escribirla solo para demostrar que se puede hacer, sería aún más difícil imaginar que alguien la leyera realmente.

II

Los novelistas consiguen a menudo crear grandes obras literarias a partir de la aparente circularidad y vacuidad, por no mencionar la idiotez, de la burocracia, pero en gran medida aceptándola y produciendo una literatura formalmente similar, laberíntica y sin sentido. De ahí que casi toda la gran literatura sobre este tema adopta la forma de comedia de terror. *El proceso* (1925), de Franz Kafka, es el paradigma obvio, pero se pueden citar muchos más ejemplos: desde *Memorias encontradas en una bañera* (1961), de Stanisław Lem, que es prácticamente Kafka en estado puro, hasta *El palacio de los sueños* (1980), de Ismail Kadaré, *Todos los nombres* (1999), de José Saramago, o simplemente obras inspiradas en el espíritu de la burocracia (como casi todas las de Jorge Luis Borges). *Trampa 22* (1961),

de Joseph Heller, que aborda las burocracias militares, y *Algo ha pasado* (1974), sobre las burocracias corporativas, se consideran obras maestras modernas de este género. Al igual que *El rey pálido* (2011), de David Foster Wallace, una ingeniosa reflexión sobre la naturaleza del aburrimiento ambientada en una oficina del Servicio de Impuestos Internos del Medio Oeste de Estados Unidos. Resulta llamativo que casi todas estas obras de ficción no solo explotan el humor de lo absurdo en la vida burocrática, sino que la mezclan con formas de violencia, al menos sutiles. Es decir, hacen hincapié en los aspectos que más probablemente rehúye la literatura de las ciencias sociales.

También es cierto que hay obras de antropología que se hacen eco de algunos de estos temas: basta pensar, por ejemplo, en la reflexión que hace Jack Goody sobre la idea de la lista en *La domesticación del pensamiento salvaje* (1977), que trata tanto del nacimiento de los sistemas burocráticos de clasificación que se cierran sobre sí mismos como *Sade, Fourier, Loyola*, de Roland Barthes (1971) analiza el momento en que esa lógica se aplicó, como mínimo a nivel imaginario,* a absolutamente todos los aspectos corporales de la vida humana: las pasiones, los actos sexuales o la devoción religiosa. Pero la mayoría no tratan explícitamente sobre la burocracia. Dentro de la literatura antropológica sobre la burocracia, a su vez, hay obras en las que resuena algo del modo absurdo que predomina en la ficción: el trabajo de Matthew Hull sobre el papeleo como ritual, el reciente *Red Tape* [Cinta roja] (2012) de Akhil Gupta, que aborda directamente el fracaso de las burocracias indias para mitigar la pobreza, o el estudio que hizo Andrew Mathews sobre el servicio forestal mexicano. Pero son casos excepciona-

* Aquí y más adelante, traduzco *imaginative* por «imaginario», no solo para evitar que algunas expresiones queden teñidas de un deje clasicista ajeno al original (como en *imaginative wall*, que se entiende mejor como «muro imaginario» que como «muro imaginativo»), sino para recoger un término muy presente en estos ensayos, seguramente bajo la influencia de su desarrollo estructuralista por autores como Lévi-Strauss, Lacan y, por supuesto, Castoriadis. *(N. del t.)*

les. El verdadero núcleo de la literatura antropológica sobre la burocracia, incluso en el apogeo del «giro literario», tomó una dirección completamente opuesta, preguntándose no por qué la burocracia produce absurdo, sino por qué tanta gente cree que es así. La obra antropológica más conocida sobre la burocracia es *The Social Production of Indifference* [La producción social de la indiferencia] (1992), de Michael Herzfeld, que comienza por plantear la cuestión en estos términos:

> En la mayoría de las democracias industrializadas —donde se supone que el Estado debe respetar a las personas—, la gente critica de manera bastante predecible los males de la burocracia. No importa que su indignación sea a menudo injustificada; lo que cuenta es su capacidad para recurrir a una imagen predecible de disfunción. Si no se pudiera quejarse de la «burocracia», la burocracia en sí misma no podría existir fácilmente: tanto la burocracia como las quejas estereotipadas sobre ella forman parte de un universo más amplio que podríamos llamar, sencillamente, la ideología y la práctica de la rendición de cuentas. En la mayoría de las democracias industrializadas —donde se supone que el Estado debe respetar a las personas—, la gente carga contra los males de la burocracia de un modo bastante previsible. No importa que muchas veces su indignación no tenga razón de ser; lo importante es que pueden recurrir a una imagen previsible de disfunción. Si uno no pudiera quejarse de la «burocracia», ella no podría existir fácilmente: tanto la burocracia como las quejas estereotipadas sobre ella forman parte de un universo más amplio que podríamos llamar, sencillamente, la ideología y la práctica de la rendición de cuentas.[2]

Para entender el sistema en términos culturales, es decir, para encontrar las áreas de riqueza simbólica, propicias para el análisis antropológico, donde sus víctimas pueden representarse a sí mismas como cristianas, por ejemplo, e imaginar a los funcionarios locales como encarnaciones del despotismo oriental, hay que salir por completo de las oficinas y entrar en los cafés.

> No hay que empezar buscando las raíces simbólicas de la burocracia occidental en las formas oficiales de la burocracia en sí, aunque puedan ofrecer indicios significativos. Estas raíces subsisten sobre todo en las reacciones populares ante la burocracia, en la forma en que la gente común gestiona y conceptualiza las relaciones burocráticas.[3]

Esto no quiere decir que Herzfeld y otros que siguieron sus huellas[4] nieguen explícitamente que la inmersión en códigos y regulaciones burocráticos pueda llevar a la gente a actuar de formas que en cualquier otro contexto se considerarían una auténtica estupidez. Casi todo el mundo es consciente, por experiencia propia, de que suele hacerlo. Sin embargo, a efectos del análisis cultural, rara vez se considera que la verdad sea una explicación adecuada. En el mejor de los casos, se puede esperar un «sí, pero...», con la suposición de que el «pero» introduce todo lo que realmente importa e interesa: por ejemplo, la forma en que las quejas sobre esa estupidez actúan sutilmente para reinscribir a los que se quejan como sujetos dentro del mismo campo moral de responsabilidad en el que habitan los burócratas, la forma en que esto crea una cierta idea de la nación, etc.

Cuando nos alejamos de la etnografía y entramos en ámbitos más minoritarios de la teoría social, incluso ese «sí, pero» tiende a desaparecer. De hecho, a menudo se observa una notable simpatía —¿afinidad, osaríamos decir?— entre los académicos, que suelen acumular funciones burocráticas, y los burócratas que estudian. Pensemos en el rol hegemónico, en la teoría social estadounidense, de Max Weber en los años cincuenta y sesenta, y de Michel Foucault desde los setenta. Su popularidad tuvo mucho que ver, sin duda, con la facilidad con la que se podía adoptar cada uno de ellos como una especie de antimarxista, ya que sus teorías (que suelen presentarse bajo burdas simplificaciones) argumentaban que el poder no es simplemente ni sobre todo una cuestión de control de la producción, sino más bien una característica omnipresente, polifacética e inevitable de cualquier vida social. Tampoco me parece

casual que, a veces, parezcan ser las dos únicas personas inteligentes de la historia de la humanidad que creían sinceramente que la burocracia se caracteriza ante todo por su eficacia. Weber consideraba que las formas burocráticas de organización, tanto públicas como privadas, eran la encarnación misma de la racionalidad impersonal y, como tales, tan obviamente superiores a todas las demás formas posibles de organización que amenazaban con fagocitarlo todo, encerrando a la humanidad en una triste «jaula de hierro», sin espíritu ni carisma.[5] Foucault era más subversivo, pero de una forma que volvía el poder burocrático más eficaz, no menos. En su obra sobre manicomios, clínicas, prisiones y demás, los cuerpos, los sujetos, incluso la verdad misma, se convierten en un producto de los discursos administrativos. Con conceptos como gubernamentalidad y el biopoder, las burocracias estatales acaban configurando los parámetros de la existencia humana a un nivel mucho más íntimo de lo que Weber hubiera podido imaginar.

Es difícil evitar la conclusión de que, en ambos casos, su popularidad se debía mucho a que el sistema universitario estadounidense durante este periodo se había convertido progresivamente en una institución dedicada a formar funcionarios para un aparato administrativo imperial a escala global. Durante la Guerra Fría, esto solía ser bastante explícito, especialmente en los primeros años, cuando tanto los boasianos, como Mead y Benedict, como los weberianos, como Geertz, se encontraban a menudo trabajando dentro del aparato militar y de inteligencia, o incluso financiados por tapaderas de la CIA.[6] Poco a poco, en el transcurso de las movilizaciones universitarias contra la guerra de Vietnam, este tipo de complicidad se volvió problemática. Max Weber —o, para ser más precisos, la versión de Weber que promovieron sociólogos como Parsons y Shils, y que se fue convirtiendo en la base de la «teoría de la modernización» del Departamento de Estado— pasó a ser considerado la encarnación de todo lo que los radicales pretendían rechazar.[7] Pero no tardó mucho en aparecer quien llenara ese vacío: Foucault, al que habían sacado de su retiro en Túnez y colocado en el Collège de France tras la revuelta de

mayo de 1968. Se podría incluso hablar aquí de la aparición gradual de una especie de división del trabajo dentro de las universidades estadounidenses, con el lado optimista de Weber reinventado (en una forma aún más simplificada) para la formación real de burócratas bajo el nombre de «teoría de la elección racional», mientras que su lado pesimista quedó relegado a los foucaultianos. El ascenso de Foucault, a su vez, se produjo justo en aquellos ámbitos de la actividad académica en los que se refugiaron los antiguos radicales, casi totalmente alejados de cualquier acceso al poder político o, cada vez más, de cualquier influencia en los movimientos sociales. Esto hizo especialmente atractivo el énfasis de Foucault en el nexo «poder/conocimiento», la afirmación de que las formas de conocimiento son siempre también formas de poder social, incluso las más importantes.

No cabe duda de que cualquier reseña histórica de bolsillo como esta no puede ser sino un tanto caricaturesca e injusta. Aun así, creo que encierra una profunda verdad. No es solo que a los antropólogos nos atraigan las zonas densas, donde mejor podemos sacar a relucir nuestras habilidades interpretativas. También tendemos cada vez más a confundir lo interesante con lo importante, y a dar por sentado que allí donde hay densidad también hay poder. El poder de la burocracia demuestra hasta qué punto esto suele ser falso.

Sin embargo, este ensayo no trata principalmente de la burocracia, ni siquiera de las razones por las que la antropología y otras disciplinas afines la han pasado por alto. En realidad, este ensayo trata de la violencia. Mi argumento es que las situaciones creadas por la violencia —en particular la violencia estructural, es decir, las formas de desigualdad social generalizada que, en última instancia, están respaldadas por la amenaza de daño físico— tienden invariablemente a crear el tipo de ceguera voluntaria que habitualmente asociamos a los procedimientos burocráticos. Lo diré sin ambages: no es tanto que los procedimientos burocráticos sean una estupidez en sí mismos, ni siquiera que tiendan a producir comportamientos que ellos mismos definen como estúpidos, sino más bien que son siem-

pre formas de gestionar situaciones sociales que ya son estúpidas de por sí porque están basadas en la violencia estructural. Creo que este enfoque permite llegar a un entendimiento más profundo de cuestiones que, de hecho, interesan e importan: por ejemplo, la relación real entre las formas de simplificación típicas de la teoría social y las que caracterizan los procedimientos administrativos.

III

No estamos acostumbrados a pensar en las residencias de ancianos, los bancos o incluso las obras sociales del ámbito sanitario como instituciones violentas, salvo quizá en el sentido más abstracto y metafórico. Pero no hablo aquí de una violencia epistémica, sino de una muy concreta. Todas estas instituciones participan en el reparto de recursos dentro de un sistema de derechos de propiedad regulado y garantizado por los Gobiernos en un sistema basado, en última instancia, en la amenaza de la fuerza. La «fuerza», a su vez, es solo un eufemismo para la violencia.

Todo esto es bastante obvio. Lo que quizá despierte interés desde el punto de vista etnográfico es lo poco que los ciudadanos de las democracias industrializadas reflexionan sobre ello, o cuán instintivamente intentamos quitarle importancia. Esto es lo que hace, por ejemplo, que los estudiantes de posgrado puedan pasar días en los depósitos de las bibliotecas universitarias enfrascados en tratados teóricos sobre la importancia decreciente de la coacción en la vida moderna, sin reflexionar nunca sobre el hecho de que, si hubieran insistido en su derecho a entrar en los depósitos sin mostrar un documento de identidad debidamente sellado y validado, se habría llamado a hombres armados para que los sacaran físicamente, con la fuerza que fuera necesaria. Es casi como si cuanto más permitimos que aspectos de nuestra existencia cotidiana caigan bajo el ámbito de las regulaciones burocráticas, más se confabulan todos los interesados para restar importancia al hecho (perfectamen-

te obvio para quienes realmente dirigen el sistema) de que, en última instancia, todo depende de la amenaza de daño físico.

En realidad, uno podría plantear el mismo argumento sobre la forma en que se habla de «violencia estructural» en la teoría social contemporánea, ya que la forma en que lo hago aquí no es para nada convencional. La expresión se remonta a los debates en los estudios para la paz de la década de 1960, cuando Johann Galtung la acuñó para responder a la acusación de que definir «paz» como simple ausencia de actos de agresión física es pasar por alto la prevalencia de estructuras mucho más insidiosas de explotación humana.[8] Galtung consideraba que el término «explotación» estaba demasiado connotado con el marxismo, y propuso como alternativa «violencia estructural», es decir, cualquier disposición institucional que, por su *modus operandi*, cause habitualmente daños físicos o psicológicos a una parte de la población o imponga límites a su libertad. La violencia estructural podría distinguirse así tanto de la «violencia personal» (ejercida por un agente humano identificable) como de la «violencia cultural» (creencias y premisas sobre el mundo que justifican infligir daño). Así es, principalmente, como la literatura antropológica ha incorporado el término.[9] Por ejemplo, Paul Farmer explica que le pareció una expresión adecuada para describir el sufrimiento y la muerte prematura de muchos de los agricultores haitianos pobres con los que trabajaba y a los que atendía,

> porque ese sufrimiento está «estructurado» por procesos y fuerzas históricamente heredados (e impulsados muchas veces por motivos económicos) que conspiran —ya sea a través de la rutina, los rituales o, más a menudo, de las inclemencias de la vida— para limitar la capacidad de acción. Para muchos, entre ellos la mayoría de mis pacientes e informantes, las decisiones, grandes o pequeñas, están limitadas por el racismo, el sexismo, la violencia política y la pobreza extrema.[10]

En todas estas formulaciones, la «violencia estructural» se trata como estructuras que producen efectos violentos, tanto si

hay violencia física real como si no. En realidad, esto está muy alejado de mi propia formulación, más acorde con la tradición feminista,[11] que considera que se trata más bien de estructuras de violencia, ya que solo el miedo constante a la violencia física las hace posibles y les permite tener efectos violentos. El racismo, el sexismo, la pobreza solo pueden existir en un entorno definido en última instancia por la amenaza de la agresión física real. Insistir en una distinción solo tiene sentido si, por algún motivo, se pretende insistir también en que podría existir, digamos, un sistema patriarcal que funcionara en ausencia total de violencia doméstica o agresiones sexuales, si bien, que yo sepa, tal sistema nunca existió.

En el mundo que conocemos, esto no tiene ningún sentido. Si, por ejemplo, hay un lugar donde las mujeres son excluidas de ciertos espacios por temor a sufrir agresiones físicas o sexuales, ¿qué se consigue exactamente al distinguir entre las agresiones reales, el miedo que inspiran esas agresiones, las creencias que llevan a los hombres a cometerlas o a la policía a considerar que la víctima «se lo ha buscado», y por consiguiente la sensación por parte de la mayoría de las mujeres de que esos no son los espacios en los que realmente deberían estar? O, por lo demás, distinguir todo esto, a su vez, de las consecuencias «económicas» de que las mujeres no puedan ser contratadas para determinados puestos de trabajo como resultado de ello. Todos ellos forman una sola estructura de violencia.[12]

El problema fundamental del enfoque de Galtung, como señala Catia Confortini, es que concibe las «estructuras» como entidades abstractas y flotantes, cuando en realidad estamos hablando de procesos materiales en los que la violencia y la amenaza de violencia tienen un papel crucial y constitutivo.[13] De hecho, se podría argumentar que es precisamente esta tendencia hacia la abstracción la que permite a todos los implicados imaginar que la violencia que sostiene el sistema no es, de alguna manera, responsable de sus efectos violentos.

Bien harían los antropólogos en no cometer el mismo error.

Todo esto se hace aún más evidente cuando se analiza el papel del Gobierno. En muchas de las comunidades rurales con las que los antropólogos están más familiarizados, donde las técnicas administrativas modernas se consideran explícitamente como impuestas desde fuera, muchas de estas conexiones son mucho más evidentes. Por ejemplo, en la zona rural de Madagascar donde hice mi trabajo de campo, el hecho de que los Gobiernos operaban principalmente inspirando miedo era una obviedad. Al mismo tiempo, como el Gobierno no interfería significativamente en los detalles de la vida cotidiana (a través de códigos de construcción, leyes de contenedores abiertos, la obligatoriedad de licencias y seguros de vehículos, etc.), resultaba más evidente todavía que la principal actividad de la burocracia gubernamental era el registro de propiedades sujetas a impuestos. Un resultado curioso era que precisamente ese tipo de información era la que se podía obtener de los archivos malgaches del siglo XIX y principios del XX sobre la comunidad que estaba estudiando: cifras precisas sobre el tamaño de cada familia y sus propiedades en cuanto a tierras y ganado (y, en el periodo anterior, esclavos) —la información que menos pude obtener durante mi estancia allí, simplemente porque era justo lo que la mayoría de la población suponía que un forastero procedente de la capital les podría preguntar y, por lo tanto, lo que menos estaban dispuestos a decirle.

Es más, uno de los resultados de la experiencia colonial fue que lo que podría denominarse «relaciones de mando» —básicamente, cualquier relación vigente en la que un adulto convierte a otro en una extensión de su voluntad— se identificara con la esclavitud, y la esclavitud con la naturaleza esencial del Estado. En la comunidad que estudié, estas asociaciones solían salir a relucir cuando se hablaba de las grandes familias esclavistas del siglo XIX, cuyos hijos pasaron a formar el núcleo de la administración colonial, en gran parte (como siempre se comentaba) gracias a su dedicación a la educación y su habilidad con el papeleo. En otros contextos, las relaciones de mando —especialmente en contextos burocráticos— se codificaban lingüísticamente. Se identificaban firmemente con el

francés; el malgache, por el contrario, era visto como el idioma de la deliberación, la explicación y la toma de decisiones basada en el consenso. Los funcionarios de menor rango, cuando querían imponer dictados arbitrarios, casi siempre cambiaban al francés. Recuerdo especialmente una ocasión en la que un funcionario que había mantenido muchas conversaciones conmigo en malgache y no tenía ni idea de que yo entendía el francés, se puso nervioso al descubrirme allí justo en el momento en que todos habían decidido irse a casa temprano. «La oficina está cerrada —anunció en francés—, si tiene algún asunto que tratar, debe volver mañana a las ocho de la mañana.» Cuando fingí estar confundido y afirmé, en malgache, que no entendía el francés, se mostró totalmente incapaz de repetir la frase en la lengua vernácula, y se limitó a repetir el francés una y otra vez. Más tarde, otros confirmaron lo que yo sospechaba: que, si hubiera cambiado al malgache, como mínimo habría tenido que explicar por qué la oficina había cerrado a una hora tan inusual. En realidad, el francés se conoce en malgache como «el idioma de la autoridad», característico de contextos en los que las explicaciones, la deliberación y, en última instancia, el consentimiento, no eran realmente necesarios, ya que, en última instancia, se basaban en la amenaza de la violencia.[14]

En Madagascar, el poder burocrático se vio en cierta medida redimido en la mente de muchos por estar vinculado a la educación, que gozaba de un prestigio casi universal. Sin embargo, el análisis comparativo sugiere que existe una relación directa entre el nivel de violencia empleado en un sistema burocrático y el nivel de absurdo que se considera que produce. Keith Breckenridge, por ejemplo, ha documentado con cierto detalle los regímenes de «poder sin conocimiento», típicos de la Sudáfrica colonial, donde la coacción y el papeleo sustituían en gran medida la necesidad de comprender a los súbditos africanos.[15] A la implantación efectiva del *apartheid* en la década de 1950, por ejemplo, le precedió un nuevo sistema de pasaportes diseñado para simplificar las normas anteriores que obligaban a los trabajadores africanos a llevar consigo una se-

rie de documentos que acreditaran sus contratos laborales, sustituyéndola por un carné de identidad en el que figuraban «su nombre, lugar de residencia, huellas dactilares, situación fiscal y sus "derechos" oficialmente reconocidos para vivir y trabajar en los pueblos y ciudades», y nada más.[16] Los funcionarios del Gobierno lo valoraron por agilizar la administración, y la policía por liberarlos de la responsabilidad de tener que hablar con los trabajadores africanos, a quienes se les conocía universalmente como los *dompas* (o «pasaportes estúpidos»), por esa misma razón. La brillante etnografía de Andrew Mathews sobre el servicio forestal mexicano en Oaxaca demuestra igualmente que es precisamente la desigualdad estructural de poder entre los funcionarios del Gobierno y los agricultores locales lo que permite a los silvicultores permanecer en una especie de burbuja ideológica, manteniendo ideas simplistas y maniqueas sobre los incendios forestales (por ejemplo), lo que les permite seguir siendo prácticamente las únicas personas en Oaxaca que no entienden qué efectos tienen realmente sus regulaciones.[17]

Hay señales de la relación entre la coacción y lo absurdo incluso en la forma en que hablamos de la burocracia en inglés. Véase, por ejemplo, cómo la mayoría de los términos coloquiales específicos para aludir a las tonterías burocráticas —SNAFU, *Trampa-22* y similares— proceden de la jerga militar. En términos más generales, los politólogos llevan mucho tiempo observando una «correlación negativa», como la denomina David Apter, entre la coacción y la información: es decir, mientras que los regímenes relativamente democráticos tienden a estar inundados de información, ya que todo el mundo bombardea a las autoridades políticas con explicaciones y demandas, cuanto más autoritario y represivo es un régimen, menos motivos tiene la gente para decirle nada, por lo que dichos regímenes se ven obligados a depender en gran medida de espías, agencias de inteligencia y policía secreta.[18]

IV

El potencial de la violencia para permitir decisiones arbitrarias y, por lo tanto, para evitar el tipo de debate, aclaración y renegociación que caracterizan las relaciones sociales más igualitarias es sin duda lo que permite que sus víctimas consideren estúpidos o irrazonables los procedimientos basados en aquella. Se podría decir que quienes confían en el miedo al uso de la fuerza no están obligados a realizar un gran esfuerzo interpretativo, por lo que, en general, no lo hacen.

Este es un aspecto que no ha recibido mucha atención en la floreciente literatura sobre «antropología de la violencia», que ha tendido más bien a la dirección opuesta, enfatizando las formas en que los actos de violencia cobran sentido y comunican algo. Neil Whitehead, por ejemplo, en una reciente antología titulada simplemente *Violence* [Violencia], llega incluso a insistir en que los antropólogos deben analizar por qué la gente habla de «violencia sin sentido».[19] La violencia, sugiere, se entiende mejor por analogía con la poesía:

> Las acciones violentas, no menos que cualquier otro tipo de expresión comportamental, están profundamente imbuidas de significados culturales y constituyen el momento de la agencia individual enmarcada en patrones de comportamiento históricamente implantados. La agencia individual, que utiliza formas, símbolos e iconos culturales existentes, puede considerarse «poética» por el sustrato normativo que la sustenta y por la forma en que se despliega este sustrato, a través del cual surgen nuevos significados y formas de expresión cultural.[20]

Mis reparos a este énfasis en la naturaleza significativa de la violencia no responden para nada a un intento de insinuar que el argumento fundamental sea falso. Sería absurdo negar que en general los actos de violencia se interpretan como actos de comunicación, o que tienden a estar rodeados de símbolos y a generar mitos. Sin embargo, me parece que, al igual que en el caso de la burocracia, se trata de un ámbito

especialmente propicio a que los antropólogos confundan la profundidad de sentido con la importancia social: es decir, a dar por sentado que el aspecto más interesante de la violencia es también, necesariamente, el más importante. Sí, los actos violentos tienden a tener un elemento comunicativo. Pero lo mismo podría decirse de cualquier otro tipo de acción humana. Me llama la atención que lo realmente importante de la violencia es que quizá sea la única forma de acción humana que puede tener efectos sociales *sin* ser comunicativa.

Más concretamente, la violencia puede ser la única forma de acción humana con la que es posible obtener efectos relativamente predecibles sobre las acciones de una persona de la que no se sabe nada. En casi cualquier otra forma en que se pueda intentar influir en las acciones de otra persona, hay que tener al menos una idea de quién uno cree que es, quién cree que es el otro, qué puede esperar obtener de la situación y cuáles son sus aversiones e inclinaciones. Si uno le pega lo suficientemente fuerte en la cabeza, todo esto se vuelve baladí.

Es cierto que los efectos que se pueden obtener al incapacitar o matar a alguien son muy limitados, pero son muy reales y, sobre todo, es posible saber de antemano cuáles serán exactamente. Cualquier otra forma de acción, sin apelar de alguna manera a significados o entendimientos comunes, no puede tener efectos predecibles en modo alguno. Es más, aunque los intentos de influir en los demás mediante la amenaza de la violencia requieren cierto nivel de entendimiento compartido, este puede ser mínimo. La mayoría de las relaciones humanas, en particular las duraderas, ya sea entre amigos de toda la vida o enemigos de toda la vida, son extremadamente complicadas y están cargadas de experiencias y significados. Mantenerlas requiere un trabajo constante y casi siempre sutil de interpretación, de imaginar constantemente los puntos de vista de los demás. Amenazarlos con daños físicos permite pasar por alto todo esto. Hace posibles relaciones mucho más esquemáticas («si cruzas esta línea te pego un tiro»). Por supuesto, esto es lo que hace que la violencia sea tantas veces el arma preferida de los estúpidos. De hecho, se podría decir que una de las trage-

dias de la existencia humana es que esta sea la forma de estupidez a la que es más difícil dar una respuesta inteligente.

Aquí debo hacer una puntualización esencial. Si dos partes están involucradas en una confrontación relativamente igualada en lo que a violencia se refiere —por ejemplo, generales al mando de ejércitos enemigos—, tienen buenos motivos para intentar comprender la mente del adversario. Solo cuando una de las partes tiene una ventaja arrolladora en cuanto a su capacidad para causar daño físico, deja de ser necesario hacerlo. Pero esto tiene efectos muy graves, porque significa que el efecto más característico de la violencia —su capacidad para obviar la necesidad de lo que yo llamaría «trabajo interpretativo»— se hace más evidente cuando la violencia en sí misma es menos visible, de hecho, cuando es menos probable que se produzcan actos de violencia física ostensiva. Se trata de situaciones de lo que he denominado «violencia estructural», partiendo de la premisa de que las desigualdades sistemáticas respaldadas por la amenaza de la fuerza pueden considerarse formas de violencia en sí mismas. Por esta razón, las situaciones de violencia estructural producen siempre estructuras extremadamente desiguales de identificaciones imaginarias.

Estos efectos suelen ser más visibles cuando las estructuras de desigualdad adoptan las formas más interiorizadas. Por ejemplo, una constante en las comedias de situación estadounidenses de la década de 1950 eran los chistes sobre la imposibilidad de entender a las mujeres. Por supuesto, siempre eran contados por hombres y representaban la lógica de las mujeres como algo que era, por definición, extraño e incomprensible. Nunca se daba la impresión de que las mujeres tuvieran ningún problema para comprender a los hombres, y esto por razones obvias: a las mujeres no les quedaba más remedio que comprender a los hombres. Era el apogeo de una cierta imagen de la familia patriarcal, y las mujeres sin acceso a ingresos o recursos propios no tenían otra alternativa que dedicar mucho tiempo y energía a comprender lo que sus señoritos pensaban que estaba pasando. Espero no tener que explicar que este tipo de estructuras patriarcales son ejemplos claros de vio-

lencia estructural; son normas avaladas por la amenaza de daño físico de todas las formas que se puedan imaginar, sutiles y no tan sutiles. Y este tipo de retórica sobre los misterios de la mujer parece ser una característica perenne de ellas. Generaciones de novelistas mujeres —Virginia Woolf es la primera que me viene a la mente— también han documentado la otra cara de estos arreglos: los esfuerzos que las mujeres acaban teniendo que realizar continuamente para lidiar, mantener y ajustar los egos de hombres inconscientes y engreídos implican un trabajo continuo de identificación imaginaria, o lo que yo he denominado «trabajo interpretativo». Esto afecta a todos los niveles. Siempre se espera que las mujeres imaginen cómo se ven las cosas desde el punto de vista masculino. En cambio, es algo que casi nunca se espera de los hombres. Este patrón de comportamiento está tan interiorizado, tan arraigado, que muchos hombres reaccionan a la simple sugerencia de que podrían actuar de otra manera como si se tratara de un acto de violencia en sí mismo. Por ejemplo, un ejercicio muy popular entre los profesores de escritura creativa de secundaria en Estados Unidos es pedir a los alumnos que imaginen que han cambiado de sexo por un día y que describan cómo sería ese día. Al parecer, los resultados sorprenden por su uniformidad. Todas las chicas redactan ensayos largos y detallados que muestran claramente que han dedicado mucho tiempo a pensar en el tema. Por lo general, una buena parte de los chicos se niega a escribir el ensayo. Los que lo hacen dejan claro que no tienen la menor idea de lo que puede ser estar en la piel de una adolescente y les ofende tener que pensar siquiera en ello.[21]

Nada de lo que digo aquí es particularmente nuevo para cualquiera que conozca la teoría del punto de vista feminista (FST, por sus siglas en inglés) o la teoría crítica de la raza (CRT). De hecho, lo que me inspiró en un principio a hacer estas reflexiones más amplias fue un pasaje de bell hooks:

> Aunque nunca ha existido ningún organismo oficial de personas negras en los Estados Unidos que se hayan reunido como an-

> tropólogos y/o etnógrafos para estudiar la blancura, los negros, desde la esclavitud, han compartido entre ellos conocimientos «especiales» sobre la blancura, obtenidos a partir de un minucioso examen de las personas blancas. Se considera especial porque no es una forma de conocer que se haya registrado por escrito en su totalidad, y su finalidad era ayudar a los negros a afrontar y sobrevivir en una sociedad supremacista blanca. Durante años, los sirvientes domésticos negros que trabajaban en hogares blancos actuaron como informantes que llevaban conocimientos a las comunidades segregadas: detalles, hechos, lecturas psicoanalíticas del «otro» blanco.[22]

Yo diría que, si la literatura feminista tiene algún defecto, es que puede ser, en todo caso, demasiado generosa, ya que tiende a enfatizar las percepciones de los oprimidos por encima de la ceguera o la estupidez de sus opresores.[23]

¿Sería posible desarrollar una teoría general del trabajo interpretativo? Probablemente tendríamos que empezar por reconocer que hay dos elementos críticos que, aunque están relacionados, deben distinguirse formalmente. El primero es el proceso de identificación imaginaria como forma de conocimiento, el hecho de que, en las relaciones de dominación, suelen ser los subordinados los que se ven relegados al trabajo de comprender cómo funcionan realmente las relaciones sociales en cuestión. Cualquiera que haya trabajado alguna vez en la cocina de un restaurante, por ejemplo, sabe que si algo sale tremendamente mal y aparece un jefe enfadado para calibrar la situación, es poco probable que se disponga a investigar a fondo, o siquiera que preste mucha atención a los trabajadores que se apresuran a explicar su versión de lo sucedido. Es mucho más probable que les diga a todos que se callen y les imponga arbitrariamente un relato que le permita emitir un juicio instantáneo: es decir, «Tú eres el nuevo, la has liado; como vuelvas a hacerlo, vas a la calle». Son aquellos que no tienen el poder de contratar y despedir los que se quedan con la tarea de averiguar qué es lo que realmente salió mal para asegurarse de que no vuelva a suceder. Lo mismo suele ocurrir con las

relaciones continuadas: todo el mundo sabe que los sirvientes suelen saber mucho sobre las familias de sus empleadores, pero casi nunca ocurre lo contrario. El segundo elemento es el patrón resultante de identificación compasiva. Curiosamente, fue Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1762), quien observó por primera vez el fenómeno que ahora denominamos «fatiga de la compasión». Según él, en general los seres humanos tienden no solo a identificarse imaginariamente con sus semejantes, sino también, como consecuencia de ello, a sentir de forma espontánea las alegrías y las penas de los demás. Sin embargo, los pobres son tan constantemente miserables que los observadores, por muy comprensivos que sean, se enfrentan a una elección tácita entre sentirse abrumados o simplemente borrar su existencia. Resulta que, mientras que los que se encuentran en la parte inferior de la jerarquía social dedican mucho tiempo a imaginar las perspectivas de los que están en la parte superior y a preocuparse genuinamente por ellos, lo contrario casi nunca sucede.

Ya se trate de amos y sirvientes, hombres y mujeres, empleadores y empleados, ricos y pobres, la desigualdad estructural —lo que he llamado «violencia estructural»— crea siempre estructuras imaginarias muy desiguales. Creo que Smith tenía razón al observar que la imaginación tiende a traer consigo la simpatía, por eso las víctimas de la violencia estructural tienden a preocuparse por sus beneficiarios mucho más de lo que estos se preocupan por ellas. Esto podría ser, después de la violencia en sí misma, la fuerza más poderosa que hace que esas relaciones se mantengan.

V

Creo que todo esto tiene implicaciones teóricas interesantes.

Actualmente, en las democracias industrializadas contemporáneas, la administración legítima de la violencia se ha transferido a lo que se conoce bajo el eufemismo de «aplicación de la ley», en particular a los agentes de policía, cuya función real,

como han subrayado una y otra vez los sociólogos especializados en policía,[24] tiene mucho menos que ver con la aplicación de la ley penal que con la aplicación científica de la fuerza física para ayudar a solventar problemas administrativos. La policía son, esencialmente, burócratas armados. Al mismo tiempo, en los últimos cincuenta años se han convertido, de manera significativa, en objetos casi obsesivos de identificación imaginaria en la cultura popular, hasta el punto de que no es nada raro que un ciudadano de una democracia industrializada actual pase horas leyendo libros, viendo películas o programas de televisión que le invitan a mirar el mundo desde el punto de vista de la policía y a participar subsidiariamente en sus hazañas. Como mínimo, todo esto introduce una extraña arruga en las terribles profecías de Weber sobre la jaula de hierro: al parecer, las burocracias anónimas tienden a crear héroes carismáticos de algún tipo, en forma de una interminable variedad de detectives, espías y agentes de policía míticos, todos ellos (lo que es muy llamativo) figuras cuyo trabajo consiste precisamente en operar allí donde las estructuras burocráticas para ordenar la información confluyen con la violencia física genuina y remiten a ella.

Aún más llamativas, en mi opinión, son las implicaciones para el estatus de la teoría en sí misma.

El conocimiento burocrático gira en torno a la esquematización. En la práctica, los procedimientos burocráticos implican siempre obviar las sutilezas de la existencia social real y reducirlo todo a fórmulas mecánicas o estadísticas preconcebidas. Ya sean formularios, normas, estadísticas o cuestionarios, siempre se trata de una simplificación. Por lo general, no es muy diferente al jefe que entra en la cocina para tomar decisiones arbitrarias sobre lo que ha salido mal: en ambos casos se trata de aplicar plantillas muy simples ya existentes a situaciones complejas y muchas veces ambiguas. El resultado suele dejar a quienes se ven obligados a lidiar con la administración burocrática con la impresión de que están tratando con personas que, por la razón que sea, han decidido ponerse unas gafas que les permiten ver solo el 2 por ciento de lo que

tienen delante. Pero ¿no ocurre algo muy similar en la teoría social? Una descripción etnográfica, incluso una muy buena, capta como mucho el 2 por ciento de lo que ocurre en cualquier disputa particular entre los nuer o en cualquier pelea de gallos balinesa. En principio, una obra teórica se centrará solo en una pequeña parte de eso, extrayendo quizá uno o dos hilos de una trama infinitamente compleja de circunstancias humanas y tejiendo generalizaciones a partir de ellos, por ejemplo, sobre la dinámica del conflicto social, la naturaleza del rendimiento o el principio de jerarquía. No pretendo decir que haya nada malo en este tipo de reducción teórica. Al contrario, estoy convencido de que algún proceso de este tipo es necesario para poder decir algo radicalmente nuevo sobre el mundo.

Pensemos en el papel del análisis estructural, tan famoso por haber sido respaldado por Edmund Leach en la primera Conferencia Conmemorativa Malinowski hace casi medio siglo.[25] Hoy en día, el análisis estructural se considera definitivamente obsoleto, y la obra de Claude Lévi-Strauss, vagamente ridícula, lo cual me parece lamentable. Está claro que la idea de que el estructuralismo proporciona una especie de llave genética para descifrar los misterios de la cultura humana ha sido abandonada con razón, pero abandonar también la práctica del análisis estructural nos priva, en mi opinión, de una de nuestras herramientas más ingeniosas. Porque el gran mérito del análisis estructural es haber proporcionado una técnica casi infalible para hacer lo que toda buena teoría debe hacer, es decir, simplificar y esquematizar material complejo de tal manera que permita decir algo inesperado. Por cierto, así es como se me ocurrió la idea sobre Weber y los héroes de la burocracia tres párrafos más arriba. Todo surgió de un experimento en el que demostraba el análisis estructural a los alumnos de un seminario en Yale; acababa de explicar cómo los vampiros podían concebirse como inversiones estructurales de los hombres lobo (y Frankenstein de la momia), y alguien sugirió que probáramos lo mismo con otros géneros. Rápidamente establecí, al menos para mi propia satisfacción, que James

Bond era una inversión estructural de Sherlock Holmes (véase la figura 1). Al trazar el campo que se hizo visible una vez que establecimos esa oposición inicial, me di cuenta de que todo aquí estaba organizado precisamente en torno a la relación entre la información y la violencia, tal y como cabría esperar de los héroes de una era burocrática.

Por mi parte, prefiero ver a alguien como Lévi-Strauss como una figura heroica, un hombre con el coraje intelectual necesario para llevar su modelo hasta donde fuera posible, sin importar lo obviamente absurdos que pudieran ser a veces los resultados o, si lo prefieren, cuánta violencia ejerció así sobre la realidad.

Mientras uno se ciña al ámbito de la teoría, yo diría que la simplificación puede ser incluso una forma de inteligencia. Los problemas surgen cuando la violencia deja de ser metafórica. Pasemos ahora de los policías imaginarios a los reales. Un antiguo agente de la policía de Los Ángeles convertido en sociólogo observó que la inmensa mayoría de las personas golpeadas por la policía resultan no ser culpables de ningún delito.[26] «Los policías no pegan a los ladrones», dijo, por una sencilla razón, según él: lo único que garantiza una reacción violenta de la policía es cuestionar su derecho a «definir la situación». Si lo que vengo diciendo es cierto, esto es justo lo que cabría esperar. La porra es precisamente el punto donde se juntan la necesidad burocrática del Estado de imponer un esquema administrativo simple y su monopolio de la fuerza coercitiva. Entonces, tiene sentido que la violencia burocrática consista, ante todo, en ataques contra quienes insisten en esquemas o interpretaciones alternativos. Al mismo tiempo, si se acepta la famosa definición de Piaget de la inteligencia madura como la capacidad de coordinar múltiples perspectivas (o perspectivas posibles), se puede ver aquí precisamente cómo el poder burocrático, en el momento en que recurre a la violencia, se convierte literalmente en una forma de estupidez infantil.[27]

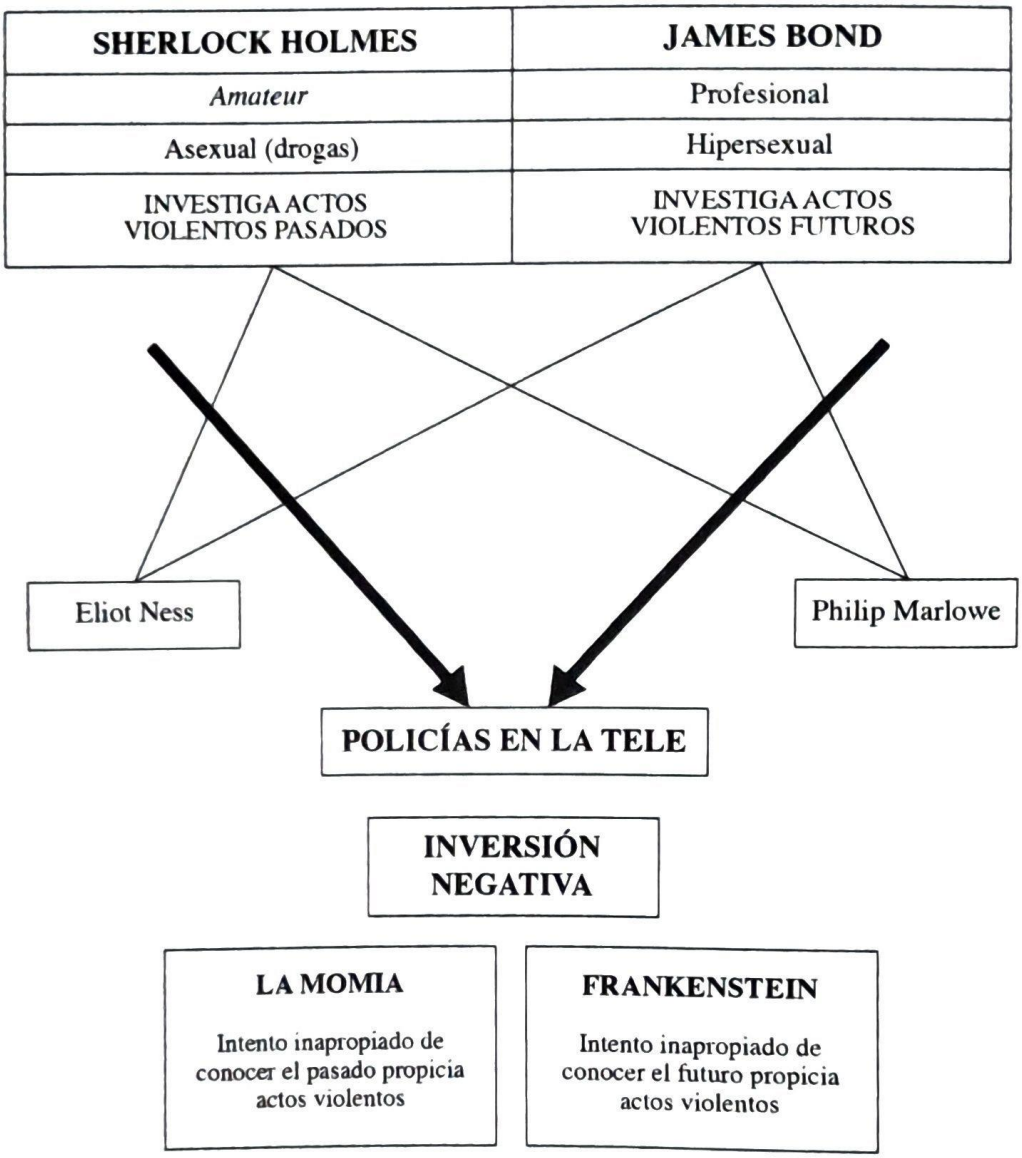

FIGURA 1. James Bond como inversión estructural de Sherlock Holmes.

Si tuviera más tiempo, plantearía por qué creo que este enfoque podría sugerir nuevas formas de abordar viejos problemas. Desde una perspectiva marxista, por ejemplo, se podría señalar que mi noción de «trabajo interpretativo», que mantiene el buen funcionamiento de la vida social, implica una distinción fundamental entre el ámbito de la producción social (la producción de personas y relaciones sociales), donde el trabajo imaginario se relega a los que están en la base, y el ámbito de la producción de mercancías, donde los aspectos ima-

ginarios del trabajo se relegan a los que están en la cima. En cualquier caso, las estructuras de desigualdad producen estructuras desiguales de la imaginación. También propondría que lo que solemos llamar «alienación» es sobre todo la experiencia subjetiva de vivir dentro de esas estructuras desiguales. Esto, a su vez, tiene implicaciones para cualquier política liberadora.[28] Pero, para lo que nos ocupa, me limitaré a destacar algunas de las implicaciones para la antropología.

Una de ellas es que, a lo largo de la historia, muchas de las técnicas interpretativas que empleamos han servido mucho más a menudo como armas para los débiles que como instrumentos de poder. En un ensayo publicado en *Writing Culture*, Renato Rosaldo planteó un sonado argumento según el cual, cuando Evans-Pritchard, molesto porque nadie le hablaba, se puso a observar un campamento nuer de Muot Dit «desde la puerta de su tienda», lo convirtió en un equivalente del panóptico foucaultiano.[29] El razonamiento parece ser que un conocimiento adquirido en condiciones de desigualdad tiene siempre una función disciplinaria. Para mí, esto es absurdo. El Panóptico de Bentham era una cárcel. Había guardias. Los presos soportaban la mirada e interiorizaban sus órdenes porque si intentaban huir o resistirse podían ser castigados e incluso asesinados.[30] Sin el aparato coercitivo, dicho observador queda reducido al equivalente de un cotilla de barrio, que no cuenta siquiera con el visto bueno de la opinión pública.

Subyace a la analogía, creo, la suposición de que un conocimiento tan exhaustivo forma parte de cualquier proyecto imperial. Sin embargo, incluso un breve examen de los registros históricos demuestra claramente que los imperios suelen tener poco o ningún interés en documentar material etnográfico. En cambio, suelen interesarse por cuestiones legales y administrativas. Para obtener información sobre costumbres matrimoniales exóticas o rituales funerarios, casi siempre hay que recurrir a los relatos de viajeros —como Heródoto, Ibn Battuta o Zhang Qian—, es decir, a descripciones de aquellas tierras que quedaban fuera de la jurisdicción del Estado al que pertenecía el viajero.[31]

La investigación historiográfica revela que los habitantes de Muot Dit eran, en realidad, en su mayoría antiguos seguidores de un profeta llamado Gwek que habían sido víctimas de los bombardeos de la RAF y del desplazamiento forzoso el año anterior, todo ello provocado por una estupidez burocrática bastante típica (malentendidos básicos sobre la naturaleza del poder en la sociedad nuer, intentos de separar a las poblaciones nuer y dinka que se habían entremezclado durante generaciones, etc.).[32] Cuando Evans-Pritchard estuvo allí, las autoridades británicas seguían llevando a cabo redadas punitivas. A Evans-Pritchard le pidieron que fuera a Nuerland básicamente como espía. Al principio se negó, pero terminó aceptando; más tarde dijo que fue porque «le daban pena». Parece que se cuidó mucho de no recopilar la información específica que realmente buscaban las autoridades (principalmente, sobre los profetas a los que consideraban líderes de la resistencia), mientras que, al mismo tiempo, hizo todo lo posible por utilizar sus conocimientos más generales sobre el funcionamiento de la sociedad nuer para desalentar algunos de sus abusos más idiotas, como él mismo dijo, para «humanizar» a las autoridades.[33] Como etnógrafo, acabó haciendo algo muy parecido al trabajo tradicional de las mujeres: evitar que el sistema cayera en el desastre mediante intervenciones diplomáticas destinadas a proteger a los hombres al mando, inconscientes y engreídos, de las consecuencias de su ceguera.

¿Hubiera sido mejor mantener las manos limpias? Creo que estas son cuestiones de conciencia personal. Supongo que los mayores peligros morales se sitúan en otro nivel completamente distinto. Para mí, la cuestión es si nuestro trabajo teórico tiene como objetivo último deshacer o desarmar algunos de los efectos de estas estructuras imaginarias desiguales, o si acaba reforzándolas, como suele ocurrir fácilmente cuando incluso nuestras mejores ideas se ven respaldadas por la violencia que la burocracia gestiona.

VI

La teoría social podría considerarse en sí misma una especie de simplificación radical, o de ignorancia calculada, pensada para revelar patrones que de otro modo no seríamos capaces de ver jamás. Esto es tan cierto en este ensayo como en cualquier otro. Si este ensayo ha esquivado en gran medida la literatura antropológica existente sobre la burocracia, la violencia o incluso la ignorancia,[34] no lo ha hecho porque no le vea interés en la perspectiva que esa literatura ofrece, sino porque quería ver qué otras perspectivas se podían obtener mirando a través de otra lente, o incluso, se podría decir, a través de un par de anteojeras diferentes.

Sin embargo, no todas las anteojeras tienen los mismos efectos. Comencé el ensayo hablando del papeleo relacionado con la enfermedad y la muerte de mi madre, para demostrar algo. Hay zonas muertas que salpican nuestras vidas, áreas tan huérfanas de cualquier posible profundidad interpretativa que parecen repeler todo intento de darles valor o significado. Son espacios, como descubrí, donde el trabajo interpretativo ya no funciona. No extraña que no nos guste hablar de ellas. Ahuyentan la imaginación. Pero si las ignoramos por completo, corremos el riesgo de convertirnos en cómplices de la misma violencia que las crea.

Una cosa es decir que, cuando un amo azota a un esclavo, está llevando a cabo una acción significativa y comunicativa, transmitiendo la necesidad de una obediencia incondicional y, al mismo tiempo, tratando de crear una imagen mítica terrorífica de poder absoluto y arbitrario. Es verdad. Pero otra cosa muy distinta es insistir en que eso es todo lo que sucede, o todo de lo que hay que hablar. Al fin y al cabo, si no seguimos explorando lo que realmente significa «incondicional» —la capacidad del amo para permanecer completamente ajeno a la comprensión que tiene la esclava de cualquier situación, la incapacidad del esclavo para decir nada incluso cuando se da cuenta de algún grave defecto práctico en el razonamiento del amo, las formas de ceguera o estupidez que se derivan de ello, el hecho de que

estas obliguen al esclavo a dedicar aún más energía a tratar de comprender y anticipar las confusas percepciones del amo—, ¿no estamos, aunque sea de forma mínima, haciendo el mismo trabajo que el látigo? Hay una razón por la que Elaine Scarry calificó la tortura como una forma de «estupidez».[35] No se trata realmente de hacer hablar a sus víctimas. En última instancia, se trata precisamente de lo contrario.

Hay otra razón por la que empecé contando esa historia. Como pone en evidencia mi aparentemente inexplicable confusión sobre las firmas, esas zonas muertas pueden, al menos por un tiempo, volver estúpido a cualquiera, al igual que, en última instancia, mi posición como hombre y académico me permitió escribir un primer borrador de este ensayo sin darme cuenta de que muchos de sus argumentos retomaban simplemente lugares comunes de ciertas ideas feministas. Todas estas formas de ceguera provienen, en última instancia, de intentar abrirnos camino a través de situaciones que son posibles gracias a la violencia estructural. Se necesitará una enorme cantidad de trabajo para empezar a eliminar estas zonas muertas. Pero reconocer su existencia es un primer paso necesario.

Un matón en la tribuna

*Sobre la estructura básica de la dominación**

A finales de febrero y principios de marzo de 1991, durante la primera Guerra del Golfo, las fuerzas estadounidenses bombardearon, dispararon y quemaron a miles de hombres iraquíes jóvenes que intentaban huir de Kuwait. Hubo una serie de incidentes de este tipo —la «Autopista de la Muerte», la «Autopista 8», la «Batalla de Rumaila»— en los que la fuerza aérea estadounidense cortó el paso a las columnas de iraquíes en retirada y se dedicó a lo que en jerga militar llaman «caza al pavo», y que consiste en la masacre de soldados que se quedan atrapados en sus vehículos. Las imágenes de cuerpos carbonizados intentando desesperadamente salir arrastrándose de sus camiones se hicieron emblemáticas de esa guerra.

Nunca he entendido por qué esta carnicería multitudinaria de hombres iraquíes no se considera un crimen de guerra. Está claro que, en ese momento, el mando estadounidense temía que pudiera serlo. El presidente George H. W. Bush anunció rápidamente un cese temporal de las hostilidades y, desde entonces, el ejército dedicó enormes esfuerzos a minimizar el número de víctimas, tapar las circunstancias, difamar a las víctimas («una sarta de violadores, asesinos y macarras», remachó más tarde el general Norman Schwarzkopf) e impedir que las imágenes más explícitas aparecieran en la televisión estadounidense. Se rumorea que las cámaras instaladas en helicópteros

* Publicado originalmente en *The Baffler*, núm. 28, julio de 2015, <thebaffler.com>.

de combate grabaron a iraquíes presa del pánico en vídeos que nunca se harán públicos.

Con razón las élites estaban alarmadas. Al fin y al cabo, se trataba en su mayoría de jóvenes reclutados que, al verse forzados a combatir, tomaron la decisión que uno desearía que tomaran todos los jóvenes en esa situación: mandarlo todo al infierno, recoger sus cosas e irse a sus casas. ¿Era eso una razón para quemarlos vivos? Cuando el ISIS quemó vivo a un piloto jordano el pasado invierno, el acto fue objeto de condena unánime como una barbarie indescriptible, lo cual era cierto, por supuesto. Sin embargo, el ISIS al menos podía alegar que el piloto les había estado lanzando bombas. Los iraquíes que se retiraban por la «Autopista de la Muerte» y otras vías principales de la masacre estadounidense eran solo niños que no querían luchar.

Pero quizá haya sido este mismo rechazo lo que impidió que los soldados iraquíes suscitaran más simpatía, no solo en los círculos de élite, donde uno tampoco se lo esperaría, sino también en la opinión pública. Siendo francos, estos hombres eran, en cierto modo, unos cobardes, y recibieron su merecido.

Parece haber, desde luego, una notable falta de compasión por los hombres que, hallándose en zonas de guerra, no están combatiendo. Incluso los informes de las organizaciones internacionales de derechos humanos hablan de masacres dirigidas casi exclusivamente contra mujeres, niños y, tal vez, ancianos. La implicación, que prácticamente nunca se verbaliza de forma explícita, es que los hombres adultos son combatientes, y si no, les pasa algo. («¿Quieres decir que había gente matando a mujeres y niños y tú no estabas allí para defenderlos? ¿Qué eres, una mariquita?») Se sabe que quienes llevan a cabo las masacres manipulan cínicamente este reclutamiento tácito: el caso más famoso es el de los comandantes serbios de Bosnia, que calcularon que podrían evitar las acusaciones de genocidio si, en lugar de exterminar a toda la población de las ciudades y pueblos conquistados, se centraban en asesinar a todos los hombres de entre quince y cincuenta y cinco años.

Pero hay algo más que condiciona nuestra empatía hacia las víctimas iraquíes que huían de la masacre. Los consumidores

de informativos estadounidenses fueron bombardeados con acusaciones de que en realidad eran un grupo de criminales que habían violado y saqueado personalmente y habían arrojado a bebés recién nacidos fuera de las incubadoras (a diferencia del piloto jordano, que simplemente había lanzado bombas sobre ciudades llenas de mujeres y niños desde una altitud segura, o eso creía él). A todos nos enseñan que los matones son en realidad unos cobardes, y por eso aceptamos sin rechistar que lo contrario también debe ser cierto. La experiencia primordial de intimidar y ser intimidado acecha en el fondo de la mayoría de nosotros cada vez que se habla de crímenes y atrocidades. Esto mina en lo más profundo nuestra sensibilidad y nuestra capacidad de empatía de una forma perversa.

La cobardía también es una causa

A las personas en general no les gustan las guerras y creen que el mundo sería mejor sin ellas. Sin embargo, el desprecio por la cobardía parece conmoverlas a un nivel aún más profundo. Al final, desertar —la tendencia de los reclutas llamados a filas para su primera experiencia de gloria militar a salirse de la línea de marcha y esconderse en el bosque, barranco o granja abandonada más cercanos y luego, cuando la columna ha pasado sin peligro, ingeniarse una forma de volver a casa— es probablemente la mayor amenaza para las guerras de conquista. Los ejércitos de Napoleón, por ejemplo, perdieron muchas más tropas por deserción que en combate. Los ejércitos de reclutas suelen tener que desplegar un porcentaje significativo de sus efectivos detrás de las líneas con órdenes de disparar a cualquiera de sus compañeros que intente huir. Sin embargo, incluso aquellos que afirman odiar la guerra a menudo se sienten incómodos celebrando la deserción.

Quizá la única excepción real que conozco es Alemania, que ha erigido una serie de monumentos con la inscripción «Al desertor desconocido». El primero y más famoso, en Potsdam, lleva la inscripción: «A un hombre que se negó a matar a

sus semejantes». Pero incluso cuando les hablo a mis amigos de este monumento, la reacción con la que me suelo encontrar es una especie de mueca visceral. Supongo que la pregunta que se hacen es: «¿De verdad desertaron porque no querían matar o porque no querían morir?», como si eso fuera algo malo.

En sociedades militaristas como la estadounidense, es casi de sentido común que nuestros enemigos sean cobardes, especialmente si se les puede etiquetar como «terroristas» (es decir, personas acusadas de querer infundirnos miedo, de convertirnos, precisamente a nosotros, en cobardes). Entonces hay que darle la vuelta al asunto e insistir en que no, que en realidad son ellos los que tienen miedo. Todos los ataques contra ciudadanos estadounidenses son, por definición, «ataques cobardes». El segundo George Bush se refirió a los atentados del 11-S como «actos cobardes» a la mañana siguiente. A primera vista, esto resulta extraño. Al fin y al cabo, no faltan cosas malas que se pueden decir de Mohammed Atta y sus cómplices —elija usted, en serio—, pero sin duda «cobarde» no es una de ellas. Volar una boda con un dron no tripulado podría considerarse un acto de cobardía, pero estrellar un avión contra un rascacielos requiere valor. Aun así, la idea de que se puede ser valiente por una mala causa parece quedar fuera del ámbito de un discurso público aceptable, aunque gran parte de lo que se considera historia mundial consiste en un sinfín de relatos de personas valientes haciendo cosas horribles.

Fallos estructurales

Tarde o temprano, cualquier proyecto por la libertad humana deberá preguntarse por qué aceptamos que las sociedades estén jerarquizadas y ordenadas por la violencia y la dominación. Y me parece que nuestra reacción visceral ante la debilidad y la cobardía, nuestra extraña aversión a identificarnos incluso con las formas más justificables de miedo, podrían darnos una pista. El problema es que, hasta ahora, han dominado el debate los voceros de dos posiciones igualmente absurdas: por un

lado, los que niegan que se pueda decir nada acerca de los seres humanos como especie; por otro, los que asumen que el objetivo es explicar por qué algunos seres humanos parecen disfrutar maltratando a otros. Estos últimos casi siempre acaban contando historias de babuinos y chimpancés, normalmente para introducir la tesis de que los seres humanos —o al menos aquellos con suficiente testosterona— heredamos de nuestros antepasados primates una tendencia innata hacia la agresividad autoglorificada que se manifiesta en la guerra, de la que no podemos deshacernos, pero sí canalizar hacia la actividad competitiva del mercado. Partiendo de estas premisas, los cobardes son aquellos que carecen de un impulso biológico fundamental, y no es de extrañar que los despreciemos.

Este relato plantea muchos problemas, pero el más evidente es que simplemente no es cierto. La perspectiva de ir a la guerra no activa automáticamente un mecanismo biológico en el hombre. Basta con pensar en aquello a lo que Andrew Bard Schmookler se refirió como «la parábola de las tribus». Cinco sociedades comparten el mismo valle fluvial. Solo pueden vivir en paz si todas ellas permanecen pacíficas. En el momento en que aparece una «manzana podrida» —por ejemplo, los jóvenes de una tribu deciden que la forma adecuada de lidiar con la pérdida de un ser querido es traer la cabeza de un extranjero, o que su dios los ha elegido para ser el azote de los infieles—, las otras tribus, si no quieren ser exterminadas, solo tienen tres opciones: huir, someterse o reorganizar sus propias sociedades en torno a la eficacia en la guerra. La lógica parece difícil de rebatir. Sin embargo, como sabrá cualquiera que esté familiarizado con la historia de, por ejemplo, Oceanía, Amazonia o África, muchas sociedades simplemente se negaron a organizarse según criterios militares. Una y otra vez, encontramos descripciones de comunidades relativamente pacíficas que simplemente aceptaban que, cada pocos años, tendrían que huir a las colinas cuando alguna banda de malhechores locales llegaba para incendiar sus aldeas, violar, saquear y llevarse trofeos de infelices rezagados. La gran mayoría de los hombres se han negado a dedicar su tiempo a entrenarse para la guerra, incluso cuando

ello suponía un interés práctico inmediato. Para mí, esto es una prueba tangible de que los seres humanos no son una especie particularmente belicosa.[1]

Nadie negaría, por supuesto, que los seres humanos tienen fallos, son criaturas imperfectas. En casi todos los idiomas existe algún equivalente al término «humano» o expresiones como «tratar a alguien como a un ser humano», lo que implica que el simple hecho de reconocer a otra criatura como humana conlleva la responsabilidad de tratarla con un mínimo de amabilidad, consideración y respeto. Sin embargo, es obvio que en ningún lugar se da el pleno cumplimento de esa responsabilidad. Y cuando fallamos, nos encogemos de hombros y decimos que «somos humanos». Ser humano significa entonces tener ideales y no estar a la altura de ellos.

Si esto es lo que los seres humanos tienden a pensar de sí mismos, no extraña que, cuando intentamos comprender las causas estructurales de la dominación violenta, nos fijemos en la existencia de impulsos antisociales y nos preguntemos: ¿por qué hay personas crueles? ¿Por qué quieren dominar a los demás? Pero estas preguntas van mal encaminadas. Las pulsiones humanas son infinitamente variadas. Por lo general, nos empujan en muchas direcciones a la vez. El mero hecho de que existan no implica nada.

La pregunta que deberíamos hacernos no es por qué a veces las personas son crueles, ni siquiera por qué algunas suelen serlo (todo indica que los verdaderos sádicos son una proporción extremadamente pequeña de la población en general), sino cómo hemos llegado a crear instituciones que fomentan ese tipo de comportamiento y que sugieren que las personas crueles son, en cierto modo, admirables, o al menos tan dignas de compasión como aquellas a quienes maltratan.

En este sentido, pienso que es importante analizar minuciosamente cómo las instituciones estructuran las reacciones del público. Por lo general, cuando intentamos imaginar la escena primordial de la dominación, vemos una especie de dialéctica hegeliana amo-esclavo en la que ambas partes compiten por el reconocimiento mutuo, lo que lleva a que una de ellas sea continuamente

pisoteada. En cambio, deberíamos imaginar una relación tripartita entre agresor, víctima y testigo, en la que ambas partes en conflicto buscan el reconocimiento (validación, simpatía, etc.) de otra persona. La batalla hegeliana por la supremacía, al fin y al cabo, es algo abstracto. Una historia inventada. Pocos hemos presenciado un duelo a muerte entre dos hombres adultos para que el otro lo reconozca como verdaderamente humano. El escenario a tres bandas, en el que una parte aporrea a otra mientras ambas apelan a quienes las rodean para que reconozcan su humanidad, lo hemos visto todos y hemos participado, asumiendo uno u otro papel, miles de veces desde la escuela primaria.

Estructuras de dominación (en las escuelas)

Me refiero, por supuesto, al acoso escolar. El acoso, en mi opinión, representa un tipo de estructura elemental de dominación humana. Si queremos entender por qué todo sale mal, es por aquí por donde debemos empezar.

En este caso, también hay que hacer ciertas salvedades. Sería muy fácil recaer en argumentos evolutivos burdos. Existe una tradición de pensamiento —la de *El señor de las moscas*, podríamos decir— que interpreta a los matones del patio de colegio como una encarnación moderna del ancestral «simio asesino», el macho alfa primigenio que restaura al instante la ley de la selva una vez que ya no le pone freno la autoridad racional de los hombres adultos. Pero esto es obviamente falso. De hecho, libros como *El señor de las moscas* se entienden mejor como reflexiones sobre el tipo de técnicas calculadas de terror e intimidación que las escuelas «públicas» británicas empleaban para convertir a los niños de clase alta en funcionarios capaces de administrar un imperio. Estas técnicas no surgieron en ausencia de autoridad; estaban diseñadas para crear, en primer lugar, un cierto tipo de autoridad masculina adulta calculista y despiadada.

Hoy en día, la mayoría de las escuelas no son como Eton y Harrow en la época de William Golding, pero incluso en aquellas que presumen de sus sofisticados programas contra el aco-

so escolar, este se sigue produciendo en el patio de una forma que no contradice en absoluto la autoridad institucional de la escuela, de la que es más bien un fiel reflejo. Empecemos por lo más obvio: los niños no pueden abandonar la escuela. Normalmente, el primer instinto de un niño cuando lo machaca o humilla alguien mucho mayor es marcharse a otro lugar. Sin embargo, cuando frecuentan la escuela no tienen esa opción. Si intentan huir persistentemente en busca de seguridad, las autoridades los traerán de vuelta. Sospecho que esta es una de las razones del estereotipo del acosador como el favorito del profesor o el vigilante: incluso cuando no es cierto, se basa en el conocimiento tácito de que el acosador depende de la autoridad de la institución al menos en ese aspecto: la escuela mantiene efectivamente a las víctimas en su sitio mientras sus agresores las maltratan. Esta dependencia de la autoridad es también la razón por la que las formas más extremas y elaboradas de acoso escolar tienen lugar en las cárceles, donde se alían los reclusos dominantes y los guardias penitenciarios.

Además, los acosadores suelen ser conscientes de que el sistema probablemente castigará con mayor dureza a cualquier víctima que se defienda. Al igual que una mujer, enfrentada a un hombre maltratador que puede ser el doble de grande que ella, no puede permitirse entrar en una «lucha justa», sino que debe aprovechar el momento oportuno para infligir el mayor daño posible al hombre que la ha estado maltratando, ya que no puede dejarlo en posición de tomar represalias, también la víctima de acoso escolar debe responder con una fuerza desproporcionada, no para incapacitar al oponente, en este caso, sino para asestar un golpe tan contundente que haga que el antagonista se lo piense mucho antes de volver a atacar.

Esta lección la aprendí de primera mano. En la escuela primaria era muy delgado, más joven que mis compañeros —había saltado un curso— y, por lo tanto, el blanco perfecto para algunos de los niños más grandes, que parecían haber desarrollado una técnica casi científica para golpear a los más débiles como yo con golpes fugaces, fuertes y precisos, lo suficientemente rápidos como para evitar que se les acusara de estar «pe-

leando». No pasaba un solo día sin que me atacaran. Finalmente, decidí que ya estaba bien, encontré mi oportunidad y envié a un matón particularmente desagradable a rodar por el pasillo con un golpe bien dado en la cabeza. Creo que le partí el labio. En cierto modo, funcionó exactamente como esperaba: durante uno o dos meses, los matones se mantuvieron alejados. Pero el resultado inmediato fue que nos llevaron a ambos a la oficina por pelearnos, y el hecho de que él hubiera golpeado primero se consideró irrelevante. Me declararon culpable y me expulsaron del club de matemáticas y ciencias avanzadas de la escuela. (Como él era un estudiante mediocre, en realidad no había nada de lo que expulsarlo.)

«No importa quién empezó» es probablemente una de las frases más dañinas de nuestro idioma. Pues claro que importa.

Crueldad grupal

Muy poco de este enfoque sobre el papel de la autoridad institucional se refleja en la literatura psicológica sobre el acoso escolar, que, al estar escrita en gran parte para las autoridades escolares, asume que el papel de estas es totalmente benigno. Sin embargo, las investigaciones recientes —que han proliferado desde Columbine— han aportado, en mi opinión, una serie de revelaciones sorprendentes sobre las formas elementales de dominación. Profundicemos.

Lo primero que revela esta investigación es que la gran mayoría de los incidentes de acoso escolar tienen lugar delante de un público. La persecución solitaria y privada es relativamente poco frecuente. El acoso escolar consiste principalmente en humillar, y sus efectos no pueden producirse realmente sin que haya alguien que lo atestigüe. A veces, los espectadores incitan activamente al acosador, riéndose, provocándolo o tomando parte en el acoso. Lo más habitual es que el público muestre una conformidad pasiva. Solo en raras ocasiones alguien interviene para defender a un compañero de clase al que están amenazando, ridiculizando o agrediendo físicamente.

Cuando los investigadores preguntan a los niños por qué no intervienen, una minoría declara que sintió que la víctima se lo merecía, pero la mayoría dice que no les gustó lo que pasó y que, desde luego, el acosador no les caía bien, pero pensaron que si intervenían podrían acabar sufriendo el mismo trato, y eso solo empeoraría las cosas. Curiosamente, esto no es cierto. Los estudios también muestran que, en general, si uno o dos espectadores protestan, los acosadores se echan atrás. Sin embargo, de alguna manera, la mayoría de los espectadores están convencidos de que ocurrirá lo contrario. ¿Por qué?

Por un lado, porque casi todos los géneros de ficción popular a los que probablemente estén expuestos les dicen que sí. Los superhéroes de los cómics suelen intervenir para decir: «Oye, deja de pegarle a ese niño», e invariablemente el culpable dirige su ira hacia ellos, lo que da lugar a toda clase de disturbios. (Si hay un mensaje oculto en este tipo de ficción, seguramente es algo así como: «Será mejor que no te metas en esos asuntos a menos que seas capaz de enfrentarte a un monstruo de otra dimensión que puede lanzar rayos por los ojos».) El «héroe», tal y como se presenta en los medios de comunicación estadounidenses, es en gran medida una coartada para la pasividad. Esto se me ocurrió por primera vez cuando vi a un presentador de televisión de un pequeño pueblo elogiando a un adolescente que se había tirado al río para salvar a un niño que se estaba ahogando. «Cuando le pregunté por qué lo había hecho —comentó el presentador—, me respondió lo que siempre dicen los verdaderos héroes: "Solo hice lo que cualquiera habría hecho en esa situación".» Se supone que el público debe entender que eso es obviamente falso. Nadie lo haría. Y no pasa nada. Los héroes son extraordinarios. En semejante situación, es del todo aceptable quedarse parado y esperar a que llegue un equipo de rescate profesional.

También es posible que los alumnos de primaria reaccionen de forma pasiva ante el acoso porque han asimilado cómo funciona la autoridad de los adultos y asumen erróneamente que la misma lógica se aplica a las interacciones con sus com-

pañeros. Si, por ejemplo, es un policía quien está maltratando a un adulto desafortunado, entonces sí, es absolutamente cierto que intervenir probablemente te acarreará graves problemas, muy posiblemente, acabar en el extremo equivocado de una porra. Y todos sabemos lo que les pasa a los «denunciantes». (¿Recuerdan cuando el secretario de Estado John Kerry pidió a Edward Snowden que «fuera un hombre» y se sometiera a una vida de acoso sádico a manos del sistema de justicia penal de Estados Unidos? ¿Cómo se supone que un niño inocente debe interpretar esto?) El destino de los Manning o los Snowden del mundo son reclamos muy visibles de un principio fundamental de la cultura estadounidense: aunque abusar de la autoridad puede ser malo, señalar abiertamente que alguien está abusando de la autoridad es mucho peor, y merece el castigo más severo.

Otro dato sorprendente que revelan los últimos estudios: en realidad, los acosadores no padecen de baja autoestima. Los psicólogos habían asumido durante mucho tiempo que los niños crueles estaban descargando sus inseguridades en los demás. Pero no. Resulta que la mayoría de los acosadores se comportan como unos capullos engreídos no porque duden de sí mismos y lo pasen mal por eso, sino porque realmente son unos capullos engreídos. De hecho, están tan seguros de sí mismos que crean un universo moral en el que su arrogancia y su violencia se convierten en el estándar por el que juzgan a todos los demás; la debilidad, la torpeza, la distracción o las quejas moralistas no son solo pecados, sino una afrenta que sería un error dejar sin respuesta.

Aquí también puedo aportar un testimonio personal. Recuerdo perfectamente una conversación que tuve con un pavo que conocía en el instituto. Era un paleto, pero tenía buen carácter. Creo que incluso nos habíamos colocado juntos una o dos veces. Un día, después de ensayar una obra de teatro de época, pensé que sería gracioso entrar en la residencia vestido con un traje renacentista. En cuanto me vio, se abalanzó sobre mí como si fuera a molerme. Yo estaba tan indignado que se me olvidó tener miedo. «¡Matt! ¿Qué diablos estás haciendo?

¿Por qué me atacas?» Matt parecía tan descolocado que se olvidó de seguir amenazándome. «Pero... ¡has entrado en la residencia con mallas! —protestó—. ¿Qué esperabas?» ¿Estaba Matt manifestando alguna inseguridad oculta acerca de su propia sexualidad? No lo sé. Puede que sí. Pero la verdadera pregunta es: ¿por qué damos tanta importancia a su mente perturbada? El quid de cuestión es que él sentía de verdad que estaba defendiendo un código social.

En este caso, el matón adolescente utilizó la violencia para imponer un código de masculinidad homófoba que también refuerza la autoridad de los adultos. Sin embargo, con los niños más pequeños, esto no suele ser así. Aquí llegamos a una tercera conclusión sorprendente de la literatura psicológica, quizá la más reveladora. Al principio, no es realmente la niña rechoncha o el niño con gafas quienes tienen más probabilidades de sufrir acoso. Eso viene después, cuando los acosadores (siempre conscientes de las relaciones de poder) aprenden a elegir a sus víctimas según los estándares de los adultos. Al principio, el criterio principal es cómo reacciona la víctima. La víctima ideal no es totalmente pasiva, sino aquella que se defiende de alguna manera, pero lo hace de forma ineficaz, por ejemplo, agitando los brazos, gritando o llorando, amenazando con contárselo a su madre, fingiendo que va a pelear para luego intentar huir. Eso es lo que permite crear un drama moral en el que el público se puede reafirmar en que el acosador debe tener cierta razón en lo que hace.

Este trío dinámico de acosador, víctima y público es lo que entiendo por la estructura profunda del acoso escolar y merece ser analizada en los libros escolares. De hecho, merece que se la escriba con letras garrafales de neón por todas partes: el acoso escolar crea un drama moral en el que la forma en que la víctima reacciona ante un acto de agresión puede utilizarse como justificación retroactiva del acto de agresión original en sí mismo.

Este drama no solo aparece en los orígenes del acoso escolar en la primera infancia, sino que es precisamente el aspecto que perdura en la vida adulta. Lo llamo la falacia de «dejadlo ya los dos». Cualquiera que frecuente los foros de las redes sociales re-

conocerá el patrón. El agresor ataca. La víctima intenta pasar por alto la situación y no hacer nada. Nadie interviene. El agresor arrecia sus ataques. La víctima intenta pasar por alto la situación y no hacer nada. Nadie interviene. El agresor arremete aún más.

Esto puede pasar una docena de veces, o cincuenta, hasta que finalmente la víctima responde. Entonces, y solo entonces, una docena de voces gritan: «¡Pelea! ¡Pelea! ¡Mirad a esos dos idiotas peleándose!» o «¿No podéis calmaros y aprender a poneros en la piel del otro?». El matón inteligente sabe que esto sucederá y que no perderá puntos por ser el agresor. También sabe que, si mantiene su agresividad por debajo de cierto umbral, la respuesta de la víctima puede verse como el problema.

> NOB: Eres buen tipo, Jeeves, pero tengo que decirte que eres medio imbécil.
>
> JEEVES: ¿Medio... qué? ¿Qué quieres decir con eso?
>
> NOB: ¿Entiendes lo que quiero decir? ¡Cálmate! He dicho que eras un buen tipo. ¡Y mira cómo hablas! ¿No te das cuenta de que aquí hay chicas?

Y lo que es válido para la clase social también lo es para cualquier otra forma de desigualdad estructural: de ahí epítetos como «mujeres gritonas», «negros cabreados» y una lista inagotable de expresiones similares que denotan un desprecio injurioso. Pero la lógica esencial del acoso es anterior a esas desigualdades. Es la pasta de la que están hechas.

DEJA DE DARTE GOLPES

Y este, en mi opinión, es el fallo humano estructural. No es que seamos una especie particularmente agresiva, sino que tendemos a responder muy mal a la agresión. Nuestro primer instinto cuando observamos una agresión no provocada es fingir que no está ocurriendo o, si esto no es posible, equiparar al agresor y a la víctima, colocándolos bajo una especie de contagio que esperamos poder evitar que se propague. (De ahí la conclusión de los

psicólogos de que los acosadores y las víctimas tienden a ser igualmente detestados.) El sentimiento de culpa provocado por la sospecha de que se trata de un comportamiento esencialmente cobarde —puesto que sí es un comportamiento esencialmente cobarde— da lugar a un complejo juego de proyecciones, en el que se ve al acosador como un supervillano invencible a la vez que un bocazas inseguro y despreciable, mientras que la víctima se convierte tanto en un agresor (transgresor de las convenciones sociales que el acosador ha invocado o inventado) como en un cobarde patético que no tiene las agallas de defenderse.

Obviamente, solo estoy ofreciendo un esbozo muy básico de una compleja psicodinámica. Pero, aun así, estas reflexiones pueden ayudarnos a entender por qué nos cuesta tanto compadecernos, entre otros, de los reclutas iraquíes que huyen y son abatidos a tiros en una «caza al pavo» por los soldados estadounidenses. Estamos aplicando la misma lógica que cuando éramos los espectadores pasivos de algún matón infantil atemorizando a su víctima: equiparamos a agresores y víctimas, obstinados en que todos son igualmente culpables (solo hay que ver cómo, cada vez que se oye una noticia sobre una atrocidad, algunos empiezan enseguida a insinuar que las víctimas seguramente habrán cometido atrocidades) y esperamos que, al hacerlo, el contagio no se extienda a nosotros.

No es un tema fácil. No pretendo haberlo entendido de forma cabal. Pero si queremos avanzar hacia una sociedad realmente libre, tendremos que reconocer cómo funciona realmente la relación triangular y mutuamente constitutiva entre el acosador, la víctima y el público, para luego elaborar formas de combatirla. Recordémoslo, la situación no es desesperada. Si no fuera posible crear estructuras —hábitos, sensibilidades, formas de sabiduría común— que a veces impiden que la dinámica se active, entonces las sociedades igualitarias de cualquier tipo nunca habrían sido posibles. Recordemos también lo poco que hace falta, la mayoría de las veces, para frustrar a los acosadores que no cuentan con el respaldo de ningún tipo de poder institucional. Y, sobre todo, recordemos que cuando los acosadores cuentan con ese respaldo, los héroes pueden ser aquellos que se limitan a huir.

No podía entender que la violación fuera tan común. Entonces me di cuenta*

Para mí es muy difícil escribir esta columna porque es sobre mi madre.

Habían pasado una o dos semanas desde que el entonces director del FMI, Dominique Strauss-Kahn, fuera detenido por agredir sexualmente a una camarera en un hotel de lujo en Nueva York en 2011, cuando también detuvieron brevemente a un empresario egipcio por una agresión similar en otro hotel de Nueva York.

Al principio me extrañó. No podía tratarse de un delito de imitación; teniendo en cuenta el drama que rodeó la detención y los apuros de DSK, era inconcebible que alguien viera esto y dijera: «Oh, qué buena idea, también voy a agredir a una camarera».

Entonces caí en la cuenta.

La única explicación lógica era que los empresarios, políticos, funcionarios y financieros violaban constantemente a las trabajadoras de los hoteles, o lo intentaban. Lo que pasa es que, normalmente, las víctimas saben que no pueden hacer nada al respecto.

En el caso de DSK, alguien, por rebuscadas razones políticas, debió negarse a hacer la llamada de rigor. Hubo un escándalo. Como resultado, tras la siguiente agresión, la superviviente debió de decirse a sí misma: «Oh, ¿eso significa que ahora ya

* Publicado originalmente en *The Guardian*, 5 de noviembre de 2017, <theguardian.com>.

podemos llamar a la policía si un cliente intenta violarnos?», y actuó en consecuencia. Y eso fue precisamente lo que pasó. (Al final, silenciaron a ambas mujeres y ninguno de los dos hombres fue condenado por ningún delito.)

Lo que realmente quiero destacar aquí es mi reacción inicial de incredulidad: «Claro que las cosas están mal, *pero no pueden estar tan mal*». Incluso una académica de izquierdas experta en teoría feminista se rebeló instintivamente contra la idea de que hombres ricos y poderosos violaran o intentaran violar habitualmente a las mujeres que limpiaban sus habitaciones, que esto fuera moneda corriente, que todo el mundo en la industria hotelera lo supiera (porque no pueden no saberlo) y que esos hombres ricos y poderosos, a su vez, supieran que podían salirse con la suya porque, si alguna de las mujeres a las que atacaban protestaba con demasiada vehemencia, actuarían en manada para hacer lo que fuera necesario para solventar el problema.

Es precisamente esta incredulidad la que permite que pasen estas cosas. Nos cuesta aceptar que gente que conocemos pueda cometer actos de agresión pura y simple. Así es como los acosadores se salen con la suya. No es la primera vez que escribo sobre esto.

El acoso no es solo una relación entre el acosador y la víctima. En realidad, es una relación a tres bandas, entre el acosador, la víctima y todos aquellos que se niegan a hacer algo al respecto; todas esas personas que dicen «los chicos son así» o fingen que el agresor y el agredido están en pie de igualdad. Los que ven un conflicto y dicen «no importa quién empezó», incluso en casos en los que, en realidad, nada podría importar más.

No importa si hay un público real o si el público solo existe en la cabeza de la víctima. Uno sabe lo que pasará si se defiende. Uno sabe lo que dirá la gente. Y lo interioriza. Al poco tiempo, aunque nadie diga nada, uno no puede evitar preguntarse si lo que *dirían* es realmente cierto.

La violación sexual es una variante particular del acoso, pero, al igual que todas las formas de acoso, opera sobre todo de esta manera, destruyendo el sentido de identidad de la víctima.

Viví otro momento de asombro al leer los comentarios de Emma Thompson sobre Harvey Weinstein. No por su observación de que sus abusos eran, como ella dijo, «la punta del iceberg» —lo cual es cierto, pero no del todo desconocido—, sino por una palabra. Ella describió el comportamiento de Weinstein como típico de «un sistema de hostigamiento, degradación, acoso e intromisión» al que las mujeres se han enfrentado desde tiempos inmemoriales.

La palabra que me llamó la atención fue «degradación» (*belittling*).

Aquí es donde la historia se vuelve personal.

Voy a contarles algo sobre mi madre. Mamá era una prodigio. Llegó a Estados Unidos a los diez años, sin saber una palabra de inglés, y se saltó tantos cursos que a los dieciséis ya estaba en la universidad. Luego dejó los estudios para ayudar a la familia (era la época de la Gran Depresión) y consiguió un trabajo en una fábrica cosiendo sujetadores.

El sindicato tuvo la loca idea en ese momento de montar una comedia musical interpretada íntegramente por trabajadores de la confección. La obra (*Pins and Needles*, literalmente *Alfileres y agujas*) sorprendió a todos al convertirse en un gran éxito en Broadway, con mamá (entonces Ruth Rubinstein) como protagonista femenina.

Fue aclamada como una diva del humor, de lo que doy fe, salió en la revista *Life*, conoció a FDR y a Gypsy Rose Lee, y durante tres años se codeó con celebridades y dio mucho que hablar en las columnas de cotilleos. Luego volvió a trabajar en la fábrica.

Finalmente, conoció a mi padre, que entonces era marinero; él encontró trabajo en litografía offset y ella se dedicó a criarnos a mí y a mi hermano, además de participar en diversos proyectos activistas locales y realizar ocasionalmente trabajos a tiempo parcial.

De pequeño nunca se me ocurrió preguntarle por qué no continuó haciendo teatro, aunque lo seguía con entusiasmo, ni volvió a la universidad, aunque llenaba la casa de libros, ni tampoco siguió su propia carrera.

Cuando más tarde se lo pregunté, ella solo dijo: «No confiaba lo suficiente en mí misma». Pero una vez recuerdo que surgió la expresión «*casting* de sofá» y le pregunté si esas cosas existían en su época. Ella alzó la mirada hacia mí y dijo: «Bueno, ¿por qué crees que nunca seguí una carrera en el mundo del espectáculo? Algunas de nosotras estábamos dispuestas a acostarnos con los productores. Yo no».

Por eso me gustaría ponerle las manos encima a Harvey Weinstein. No es solo que tipos asquerosos como él hayan expulsado a mi madre del escenario. Es que, al hacerlo, rompieron algo. No sé qué pasó realmente, ni si pasó algo concreto, pero el resultado fue que ella quedó convencida de que no valía, de que era intelectualmente superficial, de que su talento no era genuino, de que era insignificante; un fraude.

Porque, al igual que todos los que trabajan en hoteles se ponen de acuerdo para decirles a las camareras que no merecen protección contra los violadores, todo en el entorno de mi madre conspiró para decirle que no tenía motivos para quejarse si alguien le decía que no merecía seguir actuando en el escenario, independientemente de sus logros, si no lo compaginaba en privado con un trabajo sexual a tiempo parcial.

Así, su sentido de identidad quedó hecho añicos.

Todos somos herederos de mil formas de violencia. Muchas de ellas marcan nuestras vidas de maneras que nunca llegaremos a conocer. Mi madre era una persona enorme atrapada en una caja diminuta. Al final de su vida seguía siendo muy divertida, pero también coleccionaba paños de cocina con inscripciones como «No esperes milagros».

Me crio para que asumiera que estaba destinado a algo grande (al igual que ella, se me consideraba una especie de prodigio), pero luego caía en una depresión inexplicable durante días que invariablemente terminaba con ella reprendiéndome por ser una persona terrible, egoísta e indiferente por no limpiar mi habitación como debía.

Solo ahora comprendo que en realidad estaba enfadada por tener que preocuparse por mi habitación. Más tarde vivió en parte a través de mí, pero también —tengo que suponer—

atormentada por la culpa por cualquier indignación que no podía evitar sentir al pensar que esa era la única forma en que podía vivir la vida que debería haber tenido.

De todas las maneras posibles, la violencia de los hombres poderosos causa estragos en nuestras almas. Nos convierte en cómplices de actos de destrucción mutua. Ahora es demasiado tarde para mi madre. Murió hace diez años, llevándose consigo los detalles de lo que sucedió. Pero si podemos hacer algo por ella ahora, ¿no podríamos al menos romper con esa rutina?

Dejemos de fingir que estas cosas no pueden estar sucediendo realmente y, luego, en cuanto nos enteramos de que sucedieron, decirle a la víctima: «Bueno, ¿qué te esperabas?».

Fenomenología de los títeres gigantes

*Ventanas rotas, frascos de orina imaginaria y el papel cosmológico de la policía en la cultura de Estados Unidos**

Lo que sigue es un ensayo de interpretación. Trata sobre la acción directa en Norteamérica, sobre las movilizaciones masivas organizadas por el llamado movimiento antiglobalización y, especialmente, sobre la guerra de imágenes en la que se ha visto envuelto. Comienza con una simple observación. Creo que es justo decir que si el estadounidense medio solo sabe un par de cosas sobre estas movilizaciones, la primera es que suele haber gente de negro rompiendo ventanas y la segunda, que hay unos cabezudos de colores.

Para empezar, me pregunto por qué estas imágenes en concreto parecen haber calado tanto en la imaginación popular. También me pregunto por qué, de las dos, es la de los títeres gigantes la que la policía estadounidense más odia, por lo visto. Como han observado muchos activistas, las fuerzas del orden de Estados Unidos parecen tener una profunda aversión hacia los títeres gigantes. Las estrategias policiales tienen muchas veces como objetivo destruirlos o capturarlos antes incluso de que puedan aparecer en las calles. Por consiguiente, muy pronto una de las principales preocupaciones de los organizadores de las acciones pasó a ser cómo ocultar los títeres para que no los destruyeran en ataques preventivos. Cabe añadir que, al menos para muchos agentes individuales, la objeción a los títeres no parecía ser meramente estratégica, sino personal, inclu-

* Publicado originalmente en *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (Oakland, CA: AK Press, 2007).

so visceral. Los policías odian los títeres. Los activistas no entienden por qué.

Este ensayo surge, en parte, de esa perplejidad. Está escrito desde la perspectiva de un participante. En los seis años que llevo involucrado en el movimiento por la justicia global,[1] habiendo colaborado en la organización de pequeñas y grandes acciones y participado en ellas, he pasado mucho tiempo haciéndome estas mismas preguntas. Si esto fuera simplemente un ensayo sobre psicología policial, por supuesto, mi participación me pondría en una desventaja significativa, ya que dificulta la realización de entrevistas detalladas con la policía. Es cierto que participar activamente en el movimiento me brinda muchas ocasiones para mantener charlas informales con los policías, que no siempre son las más esclarecedoras. Por otro lado, la única conversación extensa con agentes de policía sobre el tema de los títeres la tuve mientras estaba esposado, con lo que no me resultaba muy cómodo tomar notas. En cualquier caso, este ensayo no trata tanto de los detalles de la psicología de la policía o de los activistas como de lo que a los historiadores de la escuela de *Annales* les gustaba llamar una «estructura de la coyuntura»: las peculiares —y siempre cambiantes— interacciones simbólicas entre el Estado, el capital, los medios de comunicación y los movimientos de oposición que ha desencadenado el movimiento de la globalización. Dado que cualquier planificación estratégica debe partir de la comprensión de estas cuestiones, quienes se dedican a planificar este tipo de acciones acaban debatiendo sin descanso el estado actual de esta coyuntura. Por lo tanto, considero que este ensayo es una contribución a un debate que aún sigue, y que es necesariamente estético, crítico, ético y político a la vez. También lo veo como una forma de avanzar, en última instancia, hacia los objetivos y aspiraciones de los movimientos. Plantear estas preguntas —¿Por qué marionetas? ¿Por qué ventanas? ¿Por qué el aparente poder mítico de estas imágenes? ¿Por qué estas reacciones por parte de los representantes del Estado? ¿Cuál es la percepción del público? De hecho, ¿qué es «el público»? ¿Cómo sería posible transformar «el público» en otra cosa?— es empe-

zar a intentar reconstruir las reglas tácitas del juego de la guerra simbólica, desde sus premisas más elementales hasta los detalles de cómo se negocian los términos de participación en cualquier acción para entender qué está en juego en las nuevas formas de política revolucionaria. Personalmente, estoy convencido de que las implicaciones de entenderlo son en sí mismo revolucionarias.

De ahí la estructura inusual de este ensayo, en el que un análisis del simbolismo de los títeres deriva en un debate sobre las estrategias mediáticas de la policía, en reflexiones sobre la naturaleza misma de la violencia y en el estado de la política internacional. Se trata de un intento de comprender un momento histórico desde la perspectiva de alguien que lo está viviendo desde dentro.

Una problemática

Existe la percepción generalizada de que los acontecimientos que rodearon la cumbre ministerial de la OMC en Seattle en noviembre de 1999 marcaron la eclosión de un nuevo movimiento en Norteamérica. Probablemente sería más acertado decir que Seattle marcó el momento en que un movimiento mucho más amplio y global —que se remonta al menos a la rebelión zapatista de 1994— hizo su primera aparición en las costas norteamericanas.

No obstante, para mucha gente las acciones en Seattle supusieron una victoria espectacular. Pronto les siguieron varias movilizaciones similares en Washington, Praga, Quebec y Génova, entre 2000 y 2001, que fueron *in crescendo*, pero se enfrentaron a niveles cada vez mayores de represión estatal. El 11-S y la posterior «guerra contra el terrorismo» cambiaron las reglas del juego, permitiendo a los Gobiernos intensificar esta represión de forma bastante drástica. Ejemplo de ello fue, en Estados Unidos, la extraordinaria violencia policial al enfrentarse a los manifestantes durante la cumbre del Área de Libre Comercio de las Américas celebrada en Miami en noviembre de 2003.

Desde entonces, el movimiento ha estado en gran medida en un proceso de reorganización, aunque en el momento en el que escribo estas líneas (verano de 2006) hay cada vez más indicios de un nuevo impulso.

El desorden interno del movimiento no se debió únicamente al aumento de la represión. Otra razón, por muy paradójica que pueda parecer, fue haber alcanzado muchos de sus objetivos inmediatos en tan poco tiempo.

Después de Seattle, el proceso de la OMC se paralizó y nunca se ha recuperado del todo. La mayoría de los ambiciosos planes para el comercio mundial quedaron frustrados. Los efectos sobre el discurso político fueron aún más notorios. De hecho, el cambio fue tan drástico que a muchos les resulta difícil recordar cómo era realmente el discurso público en los años inmediatamente anteriores a Seattle. A finales de los años noventa, el «consenso de Washington», como se le llamaba entonces, simplemente no tenía rivales significativos. En los propios Estados Unidos, los políticos y los periodistas parecían haber llegado a un acuerdo unánime en que las «reformas radicales del libre mercado» eran el único enfoque posible para el desarrollo económico, en cualquier lugar y en todas partes. En los principales medios de comunicación, cualquiera que cuestionara los dogmas de este credo era tratado casi como si estuviera literalmente loco. Como activista desde los primeros meses de 2000, puedo dar fe de que, por muy entusiasmados que estuviéramos con lo ocurrido en Seattle, la mayoría de nosotros seguíamos pensando que harían falta cinco o diez años para acabar con esos postulados. De hecho, hicieron falta menos de dos. A finales de 2001, era habitual ver incluso en periódicos que solo unos meses antes habían calificado a los manifestantes de niñatos ignorantes declarando que habíamos ganado la guerra ideológica. Tal como descubrió el movimiento contra la energía nuclear en los años setenta y principios de los ochenta, el enfoque de la acción directa fue tan eficaz que los objetivos a corto plazo se alcanzaron casi de inmediato, lo que obligó a los participantes a apresurarse a redefinir en qué consistía realmente el movimiento. Rápidamente

se produjeron divisiones entre los «anticorporativos» y los «anticapitalistas».

A medida que las ideas y formas de organización anarquistas cobraron mayor importancia, los sindicatos y las ONG se fueron arredrando. Lo primordial para nuestros objetivos actuales es que todo esto se convirtió en un problema, en gran medida porque el movimiento inicial fue extremadamente exitoso en hacer llegar su mensaje.

Sin embargo, debo matizar algo fundamental. Este éxito solo se aplicaba al mensaje negativo del movimiento, es decir, aquello que denunciábamos. Que organizaciones como el FMI, la OMC y el Banco Mundial eran intrínsecamente irresponsables y antidemocráticas, que las políticas neoliberales estaban arrasando el planeta y condenando a millones de seres humanos a la muerte, la pobreza, la desesperanza y la desesperación... Todo esto, nos dimos cuenta, era relativamente fácil de comunicar. Aunque los principales medios de comunicación nunca estuvieron dispuestos a citar a nuestros portavoces ni a publicar los editoriales que les enviábamos, no pasó mucho tiempo antes de que los expertos acreditados y los comentaristas (animados por economistas disidentes como Joseph Stiglitz) se pusieran a repetir lo mismo como si lo hubieran inventado ellos mismos. Es cierto que los articulistas de la prensa estadounidense no iban a repetir todos los argumentos del movimiento, y desde luego no estaban por la labor de repetir nada que sugiriera que estos problemas tenían su origen último en la propia naturaleza del Estado y del capitalismo. Pero el mensaje inmediato sí que llegó.

Lo mismo no puede decirse de lo que el movimiento mayoritariamente *defendía*. Si hubo una inspiración central para el movimiento por la justicia global, fue el principio de la acción directa, una noción muy presente en el corazón de la tradición anarquista. De hecho, la mayoría de los principales organizadores —cada vez más a medida que pasaba el tiempo— se definían como anarquistas o, al menos, se declaraban muy influenciados por el ideario anarquista. Veían las movilizaciones masivas no solo como oportunidades para exponer la natura-

leza ilegítima y antidemocrática de las instituciones existentes, sino también de hacerlo de una forma que demostrara por sí misma por qué dichas instituciones eran innecesarias, ofreciendo así un ejemplo vivo de democracia genuina y directa. La palabra clave aquí es «proceso», es decir, el proceso de toma de decisiones. Cuando los miembros de la Red de Acción Directa o de grupos similares se plantean colaborar con otro grupo, la primera pregunta que suelen hacer es «¿qué tipo de proceso utilizan?», es decir: ¿practican la democracia interna? ¿Votan o utilizan el consenso? ¿Existe un liderazgo formal? Normalmente estas preguntas se consideran mucho más importantes, en lo inmediato, que las ideológicas.[2] Del mismo modo, si uno habla con alguien que acaba de participar en una gran movilización y le pregunta qué le ha parecido más novedoso y emocionante de la experiencia, lo más probable es que le hable largo y tendido de la organización de grupos afines, grupúsculos, bloqueos, brigadas móviles, consejos de portavoces, estructuras en red, o del aparente milagro de la toma de decisiones por consenso, en la que se puede ver a miles de personas coordinar sus acciones sin ninguna estructura de liderazgo formal. Hay un término técnico para todo esto: «política prefigurativa». La acción directa es una forma de resistencia que, en su estructura, pretende prefigurar la sociedad genuinamente libre que se quiere crear. La acción revolucionaria no es una forma de autosacrificio, una entrega abnegada a hacer lo que sea necesario para lograr un mundo futuro de libertad. Es la firme determinación de actuar como si ya se fuera libre.

El mensaje positivo era pues una nueva visión de la democracia. Sin embargo, a la hora de difundirlo ante un público más amplio, el movimiento ha fracasado estrepitosamente. Grupos como la Red de Acción Directa han sido bastante eficaces a la hora de difundir sus modelos de toma de decisiones dentro de los círculos activistas (de hecho, funcionan muy bien), pero fuera de esos círculos han tenido muy poca suerte. Los primeros intentos de generar un debate público sobre la naturaleza de la democracia fueron invariablemente ignorados por los

principales medios de comunicación. En cuanto a las nuevas formas de organización, los lectores de los principales periódicos o los telespectadores, incluso aquellos que seguían con bastante asiduidad las noticias sobre el movimiento, tenían pocas posibilidades de saber que existían.

Lo que ven y lo que muestran

No quiero dar la impresión de que, para la mayoría de quienes participan en el movimiento por la justicia global, el objetivo principal sea difundir un mensaje a través de los medios de comunicación. Una característica algo inusual de este nuevo movimiento es la hostilidad que muestran muchos de sus integrantes hacia cualquier intento de influir en lo que llaman «medios corporativos» o siquiera a colaborar con ellos.

Argumentan que empresas como CNN o Associated Press son empresas capitalistas; que sería una ingenuidad pensar que estarían dispuestas a ofrecer un espacio favorable a cualquiera que se oponga activamente al capitalismo, y mucho menos a transmitir mensajes anticapitalistas. Algunos sostienen que, como elemento clave en la estructura del poder, el aparato mediático debería considerarse en sí mismo un objetivo lícito para la acción directa. De hecho, uno de los mayores logros del movimiento ha sido el desarrollo de una red de medios de comunicación alternativa y totalmente nueva: Independent Media, un proyecto mediático internacional, participativo, impulsado por activistas y basado principalmente en Internet que, desde Seattle, ha proporcionado cobertura minuto a minuto de grandes movilizaciones en formato de correo electrónico, prensa, radio y vídeo.

Todo esto responde bastante al espíritu de la acción directa. Pero siempre hay activistas, incluso anarquistas, dispuestos a hacer una labor mediática más tradicional. Yo mismo me incluyo a menudo entre ellos. Durante varias movilizaciones, acabé dedicando gran parte de mi tiempo a preparar ruedas de prensa, asistir a reuniones diarias y responder a llamadas de

periodistas. De hecho, eso me ha valido severas críticas por parte de ciertos círculos anarquistas radicales. Aun así, creo que la crítica anarquista es bastante acertada, sobre todo en Estados Unidos. Según mi propia experiencia, los editores y la mayoría de los periodistas de este país desconfían *a priori* de las protestas, que tienden a considerar no como noticias reales, sino como acontecimientos artificiales inventados para influir en aquellas.[3] Solo parecen dispuestos a cubrir acontecimientos artificiales si los organizan las autoridades competentes. Cuando cubren eventos de activismo, son muy conscientes del peligro de que puedan ser manipulados, especialmente si creen que las protestas son «violentas». Para los periodistas, esto supone un dilema, ya que la violencia es noticiable de por sí. Es mucho más probable que se cubra una protesta «violenta» pero, por eso mismo, lo último que querrían los periodistas es pensar que están permitiendo que unos manifestantes violentos «secuestren» los medios de comunicación para transmitir su mensaje. Esto se complica más todavía porque los periodistas manejan una definición bastante idiosincrásica de *violencia*: algo así como «daños a personas o propiedad privada no autorizados por las autoridades oficiales». Esto significa que, si un solo manifestante rompe el escaparate de un Starbucks, se puede hablar de «protestas violentas», pero si la policía procede a reducir a los presentes con pistolas Taser, porras y balas de plástico, esto no se puede describir como violento. En estas circunstancias, no extraña que los equipos de medios de comunicación anarquistas acaben dedicándose principalmente a hacer control de daños.

Ahora uno puede empezar a hacerse una idea del contexto en el que las imágenes de los anarquistas del Bloque Negro (Black Bloc) rompiendo ventanas y los títeres de colores son las que acaparan la cobertura mediática. El «mensaje» queda ampliamente excluido. Casi todas las movilizaciones importantes han ido acompañadas de una jornada de seminarios públicos en los que intelectuales radicales analizan las políticas del FMI, el G8, etc., y debaten posibles alternativas. Que yo sepa, la prensa corporativa no ha dado cobertura a ninguna de esas

jornadas. El «proceso» es complicado y difícil de captar visualmente; de todos modos, el acceso a las reuniones suele estar vetado a los periodistas. Sin embargo, es más difícil de explicar la relativa falta de atención a los bloqueos y fiestas callejeras, los cierres, las pancartas, las marchas críticas y demás. Todas estas acciones son efectistas, públicas, y muchas de ellas son visualmente impactantes. Es cierto que, dado que es casi imposible describir a quienes participan en este tipo de tácticas como «violentos», el hecho de que a menudo la policía les acabe gaseando, aporreando, rociando con espray pimienta, disparando balas de plástico y maltratando de alguna forma plantea dilemas narrativos que la mayoría de los periodistas (aparentemente) prefieren evitar.[4] Pero esto por sí solo no parece una explicación convincente.[5]

Volvamos entonces a mi observación inicial: parece haber algo que cautiva en combinar imágenes de gente encapuchada rompiendo ventanas con otras de títeres gigantes. ¿Por qué?

Para empezar ambas marcan una clara oposición estructural. Los anarquistas del Bloque Negro pretenden hacerse anónimos e intercambiables, identificables solo por su afinidad política, su disposición a participar en tácticas militantes y su solidaridad entre ellos. De ahí las sudaderas negras con capucha y los pañuelos negros que llevan a modo de pasamontañas. Las marionetas de papel maché utilizadas en las acciones son todas únicas e individuales: suelen estar pintadas con colores vivos, pero por lo demás varían muchísimo en tamaño, forma y diseño. Así, por un lado, tenemos figuras anónimas, sin rostro y vestidas de negro, todas más o menos iguales; por otro, diosas policromadas, pájaros, cerdos y políticos. Unas conforman una masa anónima, destructiva, que desprende una gravedad de muerte; las otras, un despampanante derroche de creatividad sin concesiones.

Si las imágenes combinadas resultan de alguna manera potentes, yo diría que es porque al superponerlas se está transmitiendo efectivamente algo importante sobre lo que pretende lograr la acción directa. Primero voy a hablar de la destrucción de la propiedad. Estos actos no son para nada aleatorios. Suelen

seguir ciertas pautas éticas a rajatabla: por ejemplo, las posesiones individuales están fuera de los límites de estas acciones, al igual que cualquier propiedad comercial que sea la base del sustento inmediato de su propietario. Se toman todas las precauciones posibles para evitar dañar a seres humanos. Los objetivos, a menudo cuidadosamente investigados de antemano, son fachadas de empresas, bancos y grandes superficies comerciales, edificios gubernamentales u otros símbolos del poder estatal. Al describir su visión estratégica, los anarquistas tienden a recurrir al situacionismo (Debord y Vaneigem siempre han sido los teóricos franceses más populares en las *infoshops* anarquistas). El capitalismo de consumo nos convierte en espectadores pasivos y aislados, y nuestra única relación con los demás es nuestra fascinación compartida por un juego interminable de imágenes que, en última instancia, son representaciones del sentido mismo de la integridad y la comunidad que hemos perdido. La destrucción de la propiedad es, por tanto, un intento de «romper el hechizo», de desviar y redefinir. Es un ataque directo al Espectáculo. Consideremos aquí las palabras del famoso comunicado del Bloque Negro del N30 en Seattle, de la sección titulada «Sobre la violencia de la propiedad»:

> Cuando rompemos una ventana, nuestro objetivo es destruir la delgada capa de legitimidad que rodea los derechos de propiedad privada. Al mismo tiempo, exorcizamos ese conjunto de relaciones sociales violentas y destructivas que impregnan casi todo lo que nos rodea. Al «destruir» propiedad privada, convertimos su valor de cambio limitado en un valor de uso ampliado. El escaparate de una tienda se convierte en una rejilla de ventilación que permite que entre aire fresco en la atmósfera opresiva de un establecimiento minorista (al menos hasta que la policía decide lanzar gases lacrimógenos contra un piquete bloqueando una carretera cercana). Una expendedora de periódicos se convierte en una herramienta para crear esos respiraderos, un objeto para ayudar a bloquear y recuperar el espacio público o mejorar el campo de visión de quien se suba a él. Un contenedor de basura se convierte en un obstáculo para una falange de policías antidisturbios

y en una fuente de luz y calor; la fachada de un edificio, en un tablón de anuncios para registrar ideas para un mundo mejor.

Después de N30, mucha gente nunca volverá a ver un escaparate o un martillo de la misma manera. Las posibilidades de uso de todo un paisaje urbano se han multiplicado por mil. El número de ventanas rotas palidece en comparación con el número de hechizos rotos, conjurados por una hegemonía corporativa para aletargarnos y hacernos olvidar toda la violencia cometida en nombre de los derechos de propiedad privada y todo el potencial de una sociedad sin ellos. Las ventanas rotas se pueden tapiar (a costa de seguir destruyendo nuestros bosques) y, con el tiempo, sustituir, pero es de esperar que el derrumbe de las creencias persistirá por algún tiempo.[6]

La destrucción de la propiedad consiste en tomar un paisaje urbano con interminables fachadas corporativas y toda una serie de imágenes llamativas, aparentemente inmutables, permanentes, monumentales, y demostrar lo frágil que es, en realidad, ese paisaje. Se trata, literalmente, de una des-ilusión.

¿Y qué decir de los títeres?

Una vez más, parecen el complemento perfecto. Las marionetas gigantes de papel maché se crean a partir de los materiales más efímeros —ideas, papel, malla metálica— y se transforman en algo muy parecido a un monumento, aunque al mismo tiempo resulten un tanto ridículas. Una marioneta gigante es una burla de la idea de monumento[7] y de todo lo que representa: lo inaccesible, lo solemne monocromático y, sobre todo, la implicación de permanencia, el intento (en última instancia ridículo) del Estado de convertir sus principios y su historia en verdades eternas. Si uno pretende romper el Espectáculo existente, el otro, en mi opinión, sugiere la capacidad permanente de crear otros nuevos.

De hecho, para los activistas, lo que realmente importa es el proceso, en este caso, el proceso de producción. Se organizan sesiones de *brainstorming* para idear temas y visiones, se organizan reuniones, pero, sobre todo, los alambres y los marcos permanecen durante días en el suelo de garajes, patios, almacenes

o espacios similares de carácter casi industrial, rodeados de cubos de pintura y materiales de construcción, casi nunca solos, con pequeños equipos que los moldean, pintan, fuman, comen, tocan música, discuten y entran y salen. Todo está diseñado para ser comunitario, igualitario, expresivo. No se espera que los objetos en sí duren. En su mayoría están hechos de materiales bastante frágiles; pocos resistirían una fuerte tormenta; algunos incluso se destruyen o se queman deliberadamente en el transcurso de las acciones. Incluso en otros casos, al no disponer de instalaciones de almacenamiento permanentes, suelen empezar a romperse enseguida.

En cuanto a las imágenes: estas están claramente destinadas a abarcar, y por lo tanto constituir, una especie de universo. Normalmente, los Titiriteros, como a veces se llaman a sí mismos, buscan un equilibrio aproximado entre imágenes positivas y negativas. Por un lado, se puede tener al Cerdo Gigante que representa al Banco Mundial y, por otro, a un Titiritero Gigante de la Liberación cuyos brazos pueden bloquear toda una autopista. Muchas de las imágenes más famosas identifican a los manifestantes y las cosas que llevan o transportan: por ejemplo, una marioneta gigante en forma de pájaro en A16 (las acciones del FMI/Banco Mundial de 2000) iba acompañada de cientos de pajaritos en lo alto de carteles distribuidos a todo el mundo. Del mismo modo, los mártires de Haymarket, los zapatistas, la Estatua de la Libertad o una llave inglesa de la liberación pueden llevar consignas idénticas a las que figuran en los carteles, pegatinas o camisetas de quienes participan realmente en la acción.

Las imágenes más impactantes, sin embargo, suelen ser negativas: el títere controlado por las grandes empresas en la Convención Demócrata de 2000, que manejaba a Bush y Gore como marionetas; un policía antidisturbios gigante lanzando espray pimienta; y un sinfín de efigies a las que rodear y ridiculizar.

El escarnio y la destrucción de efigies es, sin duda, uno de los gestos más antiguos y populares de protesta política. Estas efigies suelen ser un claro desafío a la monumentalidad. La caída de los regímenes se caracteriza por el derribo de estatuas;

fue el derribo (aparentemente simulado) de la estatua de Sadam Husein en Bagdad lo que, en la mente de casi todo el mundo, marcó el verdadero final de su régimen. Asimismo, durante la visita de George Bush a Gran Bretaña en 2004, los manifestantes construyeron innumerables estatuas burlescas de Bush, grandes y pequeñas, con el único fin de derribarlas.

Con todo, las imágenes positivas suelen recibir poco más respeto que las efigies.

He aquí un fragmento de mis primeras reflexiones sobre el tema, que anoté poco después de pasar un tiempo en el Puppet Warehouse de Filadelfia antes de la Convención Republicana de 2000, y que apenas he retocado:

Fragmentos de notas de campo, 31 de julio de 2000

La pregunta que no paro de hacerme es: ¿por qué se llaman «títeres»?

Normalmente, uno piensa en los «títeres» como figuras que se mueven en respuesta a los movimientos de algún titiritero. La mayoría de ellos tienen pocas o ninguna parte móvil. Son más bien estatuas ligeras que se mueven, unas veces se llevan puestas, otras veces se transportan. Entonces, ¿en qué sentido son «títeres»?

Los títeres son extremadamente visuales, grandes, pero también delicados y efímeros. Por lo general, se rompen después de una sola acción. Creo que esta combinación de enormidad y ligereza los convierte en un puente entre las palabras y la realidad; son el punto de transición; representan la capacidad de empezar a hacer realidad las ideas y darles forma sólida, de convertir nuestra visión del mundo en algo de igual volumen físico y mayor poder espectacular, incluso frente a los engranajes de la violencia estatal que se oponen a ella. La idea de que son extensiones de nuestras mentes, de nuestras palabras, puede ayudar a explicar el uso del término «títeres». Puede que no se muevan como una extensión de la voluntad de un individuo. Pero si lo hicieran, esto estaría en cierta contradicción con el énfasis en la creatividad colectiva.

> Si son personajes de un drama, se trata de un drama con un autor colectivo; si son manipulados, en cierto sentido lo son por todos, en desfiles, pasando a menudo de un activista a otro. Por encima de todo, están destinados a ser emanaciones de una imaginación colectiva. Como tales, el hecho de que se vuelvan totalmente sólidos o totalmente manipulables por un solo individuo contradiría el objetivo.

Los títeres se pueden llevar puestos como disfraces y, en acciones a gran escala, son, de hecho, una prolongación de los disfraces. Cada movilización importante tenía su tótem o tótems: las famosas tortugas marinas en Seattle, los pájaros y tiburones en A16, los esqueletos danzantes en R2K (la Convención Republicana en Filadelfia), el caribú en la toma de posesión de Bush o, por lo demás, los fragmentos del *Guernica* de Picasso diseñados para las protestas contra la inminente invasión de Irak en 2003, diseñados para que cada uno pudiera vagar por su cuenta y luego combinarse periódicamente.

En general no hay una distinción clara entre títeres, disfraces, pancartas y símbolos, y simples accesorios. Todo está pensado para mezclarse y potenciarse mutuamente. Los títeres suelen estar rodeados de un «bloque de carnaval» mucho más grande, lleno de payasos, zancudos, malabaristas, tragafuegos, monociclistas, animadores radicales, bailarines disfrazados o, a menudo, bandas de música completas, como la Infernal Noise Brigade de Bay Area (San Francisco, California) o la Hungry March Band de Nueva York, más enfocados en música klezmer o circense, además de los omnipresentes tambores y silbatos. La metáfora del circo parece encajar especialmente bien con los anarquistas, presumiblemente porque los circos son colecciones de individuos extremos (no hay nada más individualista que una colección de fenómenos de circo) que, sin embargo, participan en una empresa puramente cooperativa que también implica transgredir los límites habituales. Pocos se ofendieron con el famoso comentario de Tony Blair en 2004 de que no se dejaría influir por «un circo anarquista ambulante». De hecho, hay un buen puñado de compañías circenses explícita-

mente anarquistas, cuyo número solo es comparable, quizá, al de los falsos predicadores. La conexión es significativa; por ahora, lo importante es que cada acción suele tener su grupo circense, una colección de escuadrones voladores que circulan por los grandes bloqueos de calles para levantar el ánimo, hacer teatro callejero y, lo que es más importante, intentar calmar los momentos de tensión o de conflicto potencial. Esto último es crucial. Dado que las acciones directas, a diferencia de las marchas autorizadas, evitan escrupulosamente a los *marshals* o a los encargados formales de mantener la paz (que la policía siempre intentará cooptar), los escuadrones de títeres/circo a menudo terminan desempeñando algunas de las mismas funciones.

He aquí un relato de primera mano de los miembros de uno de estos grupos afines de Chapel Hill (Paperhand Puppet Intervention) sobre cómo esto podría funcionar en la práctica.

> Burger y Zimmerman llevaron títeres a las explosivas protestas contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle hace dos años, donde se unieron a un grupo que estaba bloqueando el edificio sede de las negociaciones. «La gente se había cogido del brazo —cuenta Zimmerman—. La policía ya les había apaleado y rociado con espray pimienta, y les amenazó con volver en cinco minutos para atacarles de nuevo.» Pero los manifestantes se movieron de allí, cogidos del brazo y gritando, cegados por el espray pimienta. Burger, Zimmerman y sus amigos se unieron a ellos, con zancos, payasos, un títere de doce metros y una bailarina del vientre. Recorrieron la línea de arriba abajo, animando a los manifestantes a cantar. Cuando volvió la furgoneta de seguridad, colocaron el títere gigante en su camino. De alguna manera, este circo heterogéneo calmó la situación. «No se atrevieron a atacar a este grupo de personas que se habían puesto a cantar», dice Zimmerman. Inyectar humor y celebración en una situación tensa, dice, es la esencia de una intervención con títeres.[8]

A pesar de toda la parafernalia circense, los más involucrados en fabricar y manejar títeres gigantes suelen recalcar que se trata

de algo muy serio. «Los títeres [*Puppets*] no son bonitos, como los teleñecos [*Muppets*]», insiste Peter Schumann, director del Bread and Puppet Theater, el grupo que más ha contribuido a popularizar el uso de figuras de papel maché en las protestas políticas de los años sesenta. «Los títeres son efigies, dioses y criaturas que quieren decir algo.»[9] A veces, lo son literalmente, como en el caso de los dioses mayas que acudieron a recibir a los delegados en las reuniones de la OMC celebradas en Cancún en septiembre de 2003. Siempre tienen algo de numinoso.

Sin embargo, si los títeres gigantes, en términos generales, son dioses, la mayoría son obviamente dioses tontos, ridículos y absurdos. Es como si el proceso de producir y exhibir títeres se convirtiera en una forma de apoderarse del poder de crear dioses y, al mismo tiempo, burlarse de él. Aquí parece que se está atacando una sensibilidad profundamente anarquista. Dentro del anarquismo, se encuentra un impulso similar en todos los puntos en los que se aborda lo mítico o lo profundamente significativo. Parece estar presente en las doctrinas de los zerzanitas y otros primitivistas similares, que se dedican a crear mitos de forma consciente (su propia versión del Jardín del Edén, la Caída, el Apocalipsis venidero) que parecen implicar que quieren ver perecer a millones de personas en un colapso industrial mundial, o que buscan abolir la agricultura o incluso el lenguaje, y luego se enfadan ante la insinuación de que realmente lo hacen. Está claramente presente en los escritos de teóricos como Peter Lamborn Wilson, cuyas meditaciones sobre el papel de lo sagrado en la acción revolucionaria están escritas bajo la personalidad de un poeta ismaelita pederasta y demente llamado Hakim Bey. Está aún más presente entre los grupos anarquistas paganos como Reclaiming, que, desde el movimiento antinuclear de los años ochenta,[10] se han especializado en lo que a menudo parecen sátiras trasnochadas de rituales paganos, pero insisten en que se trata de auténticos rituales, realmente eficaces, y representan lo que ellos consideran las verdades espirituales más profundas acerca del mundo.[11]

Los títeres no hacen más que llevar esta lógica al extremo. Lo sagrado aquí es, en última instancia, el poder absoluto de la

creatividad, de la imaginación o, mejor quizá, el poder de convertir la imaginación en realidad. Al final, es este el ideal último de toda práctica revolucionaria, como decía el eslogan del 68: «Imaginación al poder». Pero también es como si la democratización de lo sagrado solo pudiera lograrse a través de una especie de *burlesque*. De ahí la constante autocrítica, que, sin embargo, nunca pretende socavar genuinamente la gravedad y la importancia de lo que se afirma, sino más bien insinuar el reconocimiento definitivo de que, aunque los dioses sean creaciones humanas, siguen siendo dioses, y que tomarse este hecho demasiado en serio podría resultar peligroso.

Guerra simbólica de la policía

Los anarquistas, como he dicho, evitan diseñar sus estrategias en torno a los medios de comunicación. Lo mismo no puede decirse de la policía.

Los sucesos del 30 de noviembre en Seattle cogieron desprevenidos a la mayoría de los miembros del Gobierno estadounidense. La policía de Seattle no estaba preparada para las ingeniosas tácticas empleadas por los cientos de grupos afines que rodearon el hotel y, al menos durante el primer día, lograron paralizar las reuniones. La primera reacción de muchos mandos parece haber sido respetar el carácter no violento de las acciones.[12] No fue hasta después de la una de la tarde del día 30, tras la llamada de Madeleine Albright al gobernador desde el interior del hotel exigiéndole que les dijera que hicieran lo que fuera para romper el bloqueo,[13] cuando la policía inició un ataque en toda regla con gas lacrimógeno, espray pimienta y granadas aturdidoras.

Incluso entonces, muchos parecieron reacios, mientras que otros, cuando se sumaron al enfrentamiento, desataron una violencia desenfrenada, atacando y deteniendo a decenas de personas que simplemente habían salido a comprar al distrito comercial de Seattle. Al final, el gobernador se vio obligado a que interviniera la Guardia Nacional. Aunque los medios de

comunicación contribuyeron a presentar las acciones policiales como una respuesta a las acciones del Bloque Negro, que comenzaron mucho más tarde, el hecho de tener que recurrir a las tropas federales supuso una rotunda e indiscutible derrota simbólica.

Justo después de lo que pasó en Seattle, las policías, tanto nacionales como internacionales, parecen haber empezado a trabajar conjuntamente para elaborar una nueva estrategia. Los detalles de estas conversaciones no se han hecho públicos, obviamente, pero lo que sucedió después sugiere que la conclusión a la que habrán llegado fue (como era de esperar) que la policía de Seattle había tardado demasiado en usar la violencia y que tampoco lo había hecho del modo más eficaz. La nueva estrategia, aplicada durante las acciones posteriores en Washington, Windsor, Filadelfia, Los Ángeles y Quebec, parecía consistir en la prevención agresiva. El problema era cómo justificarla frente a un movimiento que, en su aplastante mayoría, era no violento, cuyas acciones en general no podían definirse como delictivas[14] y cuyo mensaje parecía resultar, al menos en principio, muy atractivo para el público.

Las cosas podrían contarse de esta manera. Las cumbres y otros eventos que el movimiento decidió atacar —cumbres del comercio, convenciones políticas, reuniones del FMI— tenían más bien una función simbólica. En general, no se trataba de lugares en los que tomar decisiones políticas formales, sino viajes de placer, rituales de autocomplacencia y ocasiones para establecer contactos entre algunas de las personas más ricas y poderosas del mundo. El efecto de las acciones no suele ser el de paralizar esos encuentros, sino el de crear una sensación de asedio, algo que se puede hacer de manera que no ponga en peligro físico a nadie; como sucedió en Quebec, las catapultas pueden lanzar solo peluches, pero el resultado es que las reuniones se celebran en medio del caos, los asistentes tienen que ser escoltados por agentes de seguridad armados hasta los dientes, se cancelan los cócteles y, en la práctica, se fastidian las celebraciones. Nada podría haber sido más eficaz para romper el aire de triunfante inevitabilidad que había rodeado a

esas reuniones en los años noventa. Imaginar que las «fuerzas del orden» no iban a responder con agresividad sería realmente ingenuo. Para ellos, el carácter no violento de las fuerzas de bloqueo era lo de menos. O, para ser más precisos, solo suponía un problema porque podía dañar la imagen pública de las fuerzas del orden. Pero este era un problema peliagudo. ¿Cómo presentar a los manifestantes como una amenaza para la seguridad pública y justificar medidas extremas contra ellos si no causaban ningún daño físico a nadie? Aquí, probablemente, lo mejor sería dejar que los hechos hablaran por sí mismos. Si uno se fija en lo que pasó durante los meses inmediatamente posteriores a Seattle, lo primero que ve es una serie de ataques preventivos, siempre dirigidos contra amenazas que (al igual que las armas de destrucción masiva de Irak) nunca llegaron a demostrarse:

Abril de 2000, Washington, D.C.

Horas antes de que empezaran las protestas contra el FMI y el Banco Mundial el 15 de abril, la policía detuvo a seiscientos manifestantes en una redada preventiva y confiscó el Centro de Convergencia de los manifestantes. El jefe de policía Charles Ramsey afirma haber descubierto en su interior un taller para la fabricación de cócteles molotov y espray pimienta casero. La policía de Washington D.C. admite más tarde que dicho taller no existía (en realidad, habían encontrado disolvente de pintura utilizado en proyectos artísticos y pimientos para hacer gazpacho); sin embargo, se mantiene el cierre del Centro de Convergencia y se procede a confiscar gran parte de los materiales artísticos y muchos de los títeres que había en su interior.

Julio de 2000, Minneapolis

Días antes de una protesta programada contra la Sociedad Internacional de Genética Animal (ISAG, por sus siglas en inglés), la policía local afirma que los activistas habían detonado una bomba de cianuro en un McDonald's local y que podrían tener en su poder explosivos robados. Al día siguiente, la Administración para el Control de Drogas (DEA) irrumpe en una casa utilizada

por los organizadores, se lleva a los habitantes ensangrentados y requisa sus ordenadores y cajas con material de propaganda. Más tarde, la policía admite que en realidad no había ninguna bomba de cianuro ni motivos para creer que los activistas estuvieran en posesión de explosivos.

Agosto de 2000, Filadelfia

Horas antes del inicio de las protestas contra la Convención Republicana, la policía, alegando actuar sobre la pista de un chivato, toma por asalto el almacén donde se están preparando las pancartas y los títeres que se utilizarán en la acción, y detiene al menos a setenta y cinco activistas que allí se encontraban. El jefe de policía John Timoney afirma a bombo y platillo haber encontrado en el almacén explosivos C4 y globos de agua llenos de ácido clorhídrico. Más tarde, la policía admite que en realidad no se encontró ningún explosivo ni ácido; sin embargo, los detenidos no son puestos en libertad hasta mucho después de que las acciones hayan terminado. Se procede a destruir sistemáticamente todos los títeres, pancartas y propaganda impresa que se iban a utilizar en la protesta.

Aunque puede que se trate de una cadena de errores involuntarios, todo esto es muy sospechoso y tiene pinta de una serie de ataques contra el material que los activistas pretendían utilizar para transmitir su mensaje. Desde luego, fue así como los activistas lo interpretaron, sobre todo después de Filadelfia. Los organizadores que planificaban las protestas paralelas contra la Convención Demócrata en Los Ángeles lograron obtener una orden de restricción que prohibía a la policía atacar su Centro de Convergencia, pero desde entonces, en las semanas previas a cualquier movilización importante, una cuestión clave es siempre cómo ocultar y proteger los títeres.

En Filadelfia, quedó bastante claro que la policía había adoptado una estrategia mediática muy consciente. Sus portavoces sazonaban cada rueda de prensa diaria con acusaciones descabelladas, sabiendo muy bien que los periodistas encargados de cubrir los sucesos policiales (que normalmente depen-

día de mantener buenas relaciones con la policía para ganarse la vida) reproducían acríticamente todo lo que decían y rara vez consideraban que mereciera la pena publicar un desmentido si las acusaciones resultaban *a posteriori* ser falsas. Durante esa época me pasé mucho tiempo al teléfono trabajando para el equipo de medios activistas y puedo asegurar que lo que acabábamos haciendo se reducía prácticamente a contestar a lo que llamábamos «la mentira diaria». El primer día, la policía anunció que había incautado una furgoneta llena de serpientes y reptiles venenosos que los activistas pretendían liberar en el centro de la ciudad (más tarde se vieron obligados a admitir que en realidad pertenecía a una tienda de mascotas y no tenía nada que ver con las protestas). El segundo día acusaron a los anarquistas de haber rociado ácido en la cara de un agente; nos pusimos a averiguar qué había sucedido realmente. (Enseguida retiraron la acusación, pero al parecer se roció algo sobre un agente, probablemente pintura roja dirigida a una pared.) El tercer día se nos acusó de colocar «bombas de hielo seco» por toda la ciudad; esto, de nuevo, hizo que los equipos de comunicación anarquistas se apresuraran a averiguar qué eran exactamente las bombas de hielo seco (resultó que la policía había encontrado la referencia en un ejemplar de *El libro de cocina anarquista*). Curiosamente, esto último no parece haber llegado a los medios: en ese momento, la mayoría de los periodistas ya no estaban dispuestos a publicar las afirmaciones más sensacionalistas de las autoridades. Sin embargo, el hecho de que las dos primeras acusaciones resultaran infundadas, junto con las afirmaciones sobre el ácido y los explosivos en el almacén de títeres, o que Timoney pareciera haber desarrollado una política intencionada de mentirles, nunca se consideró en sí mismo noticiable. Tampoco lo fue la causa real de las acciones, cuyo objetivo era llamar la atención sobre el «complejo industrial-penitenciario», una expresión que repetimos hasta la saciedad a los periodistas, pero que nunca salió en ningún reportaje, tal vez, suponemos, porque se consideraba poco ético que los periodistas dejaran a los manifestantes violentos «secuestrar» los medios de comunicación.

En ese mismo periodo empezaron a aparecer relatos cada vez más rocambolescos sobre lo ocurrido en Seattle. Debo destacar que, durante las protestas contra la OMC, nadie, ni siquiera la policía de Seattle, dijo que los anarquistas hubieran hecho algo más violento que romper escaparates. Eso fue a finales de noviembre de 1999. En marzo de 2000, menos de tres meses después, un artículo del *Boston Herald* informaba de que, en las semanas previas a una conferencia sobre biotecnología, agentes de Seattle habían acudido a informar a la policía local sobre cómo hacer frente a las «tácticas de Seattle», como atacar a la policía con «trozos de hormigón, pistolas de aire comprimido, cohetes de muñeca y pistolas de agua de gran capacidad cargadas con lejía y orina».[15] En junio, un periodista del *New York Times*, basándose por lo visto en fuentes policiales de Detroit que se preparaban para una protesta sindical al otro lado de la frontera canadiense, en Windsor, relató que los manifestantes de Seattle habían «lanzado cócteles molotov, piedras y excrementos a varios diputados y agentes de policía». En este caso, después de que la Red de Acción Directa de Nueva York montara un piquete frente a sus oficinas, el *Times* tuvo que rectificar, admitiendo que, según las autoridades de Seattle, no se había lanzado ningún objeto contra personas.[16] No obstante, la versión rectificada parece haberse convertido en canónica. Cada vez que hay una nueva movilización, aparecen invariablemente en los periódicos locales historias con la misma lista de «tácticas de Seattle», que también parece haberse incorporado a los manuales de formación distribuidos a los policías de calle. Antes de la Cumbre de las Américas de Miami en 2003, por ejemplo, las circulares distribuidas a los empresarios locales y a los grupos cívicos enumeraban cada una de estas «tácticas de Seattle» como lo que debían esperar ver en las calles una vez que llegaran los anarquistas:

- DISPARADORES DE MUÑECA: hondas más grandes, tipo cazador, para disparar pelotas de acero o tornillos grandes. Un arma muy peligrosa y letal.
- CÓCTELES MOLOTOV: se lanzaron en gran número en Seattle y Quebec provocando importantes daños.

- PIES DE CABRA: para romper ventanas, coches, etc. También levantan bordillos y rompen el cemento en pedazos que luego lanzan a los agentes de policía. Esto se hizo de forma generalizada en Seattle.
- PISTOLAS DE AGUA: llenas de ácido u orina.[17]

Una vez más, según los propios informes de la policía local, ninguna de estas armas o tácticas se utilizó en Seattle y nadie ha presentado pruebas de que se hayan utilizado en ninguna movilización posterior en Estados Unidos.[18]

En Miami, el resultado previsible fue que, cuando comenzaron las primeras marchas, el centro de la ciudad estaba prácticamente cerrado y abandonado. Miami, como primera gran concentración en el nuevo clima de seguridad tras el 11-S, marcó la culminación de este abordaje, que combina desinformación agresiva y ataques preventivos contra activistas. Durante las acciones, el jefe de policía —de nuevo John Timoney— hizo que los agentes lanzaran una serie interminable de acusaciones contra los activistas por lanzar piedras, botellas, orina y bolsas de heces a la policía. (Como de costumbre, a pesar de las omnipresentes cámaras de vídeo y los cientos de detenciones, nadie fue acusado, y mucho menos condenado, por agredir a un agente con ninguna de esas sustancias, y ningún periodista consiguió mostrar una imagen de un activista haciéndolo.) La estrategia policial consistió principalmente en redadas y ataques preventivos contra los manifestantes, utilizando todo el arsenal de armas «no letales» antiguas y de nuevo desarrollo: pistolas Taser, espray pimienta, balas de plástico, goma y madera, balas de saco de frijoles empapadas en espray pimienta, gas lacrimógeno, etc., y normas de combate que les permitían disparar prácticamente a cualquiera a su antojo.

Aquí tampoco se olvidaron de los títeres. En los meses previos a la cumbre, el ayuntamiento de Miami intentó aprobar una ley que prohibía exhibirlos, alegando que podían utilizarse para ocultar bombas u otras armas.[19] Fracasó por ser manifiestamente inconstitucional, pero el mensaje quedó claro.

Por consiguiente, el Bloque Negro de Miami acabó dedicando la mayor parte de su tiempo y energía a proteger los títeres. Miami también ofrece un ejemplo claro de la peculiar animadversión que muchos policías parecen sentir hacia las grandes figuras de papel maché. Según el testimonio de un testigo ocular, después de que la policía expulsara a los manifestantes de Seaside Plaza y los obligara a abandonar sus marionetas, los agentes pasaron la siguiente media hora atacándolas y destruyéndolas sistemáticamente: disparándoles, pateándolas y destrozando los restos; uno incluso metió una marioneta gigante en su coche patrulla con la cabeza asomando y conduciendo de modo que esta se estrellara contra todas las señales y postes de la calle que encontraba.

Movilizar a las tropas

El ejemplo de Boston es particularmente llamativo porque demuestra que había elementos en la policía de Seattle entrenando a otros policías en cómo lidiar con tácticas violentas que los portavoces oficiales de Seattle negaban que se hubieran empleado. Aunque es muy difícil conocer exactamente los detalles —incluso, en realidad, averiguar con precisión quiénes son esas fuentes de «inteligencia policial» que se citan una y otra vez (parece que estamos entrando en una zona turbia en la que se recopila, se inventa y se intercambia información entre diversas fuerzas especiales de la policía federal, agencias de seguridad privadas y laboratorios ideológicos vinculados a la derecha, de tal manera que las imágenes se refuerzan entre sí y, supuestamente, nadie está muy seguro de lo que es verdad y lo que no)—, es fácil ver cómo una de las principales preocupaciones tras los acontecimientos de Seattle sería garantizar la fiabilidad de las tropas. Como descubrieron los comandantes en Seattle, los agentes acostumbrados a considerarse guardianes de la seguridad pública a menudo se resisten, o al menos vacilan, cuando se les ordena cargar con porras contra un grupo de chicas blancas de dieciséis años no violentas. Al fin y al

cabo, se trata precisamente del tipo de personas a las que normalmente se espera que protejan. Por lo tanto, al menos algunas de las imágenes parecen estar diseñadas específicamente para apelar a la sensibilidad de los policías de calle.

Esto al menos ayudaría a explicar la peculiar insistencia en los fluidos corporales: las pistolas de agua llenas de lejía y orina, por ejemplo, o las acusaciones de que se rociara a los agentes con orina y excrementos. Esto parece ser una obsesión de la policía. Desde luego, no es para nada el estilo anarquista. Cuando he preguntado a los activistas de dónde creen que sacan esas historias, la mayoría se declara muy desconcertada. Uno o dos sugirieron que, al defender una casa ocupada sitiada, a veces los cubos de desechos humanos son una de las pocas cosas que se pueden lanzar. Pero ninguno ha oído hablar de nadie que haya transportado desechos humanos a una acción para lanzarlos o dispararlos a la policía, ni ha podido sugerir por qué alguien querría hacerlo. Algunos observan que es poco probable que un ladrillo hiera a un agente con equipo antidisturbios completo, aunque lo ralentizará, por supuesto. Pero ¿qué sentido tendría tirarle orina? Sin embargo, imágenes como esta reaparecen casi cada vez que la policía intenta justificar un ataque preventivo. En conferencias de prensa, se sabe que han mostrado frascos de orina y bolsas de heces que afirman haber descubierto escondidos en mochilas o en lugares de reunión de activistas.[20]

Es difícil encontrar sentido a estas afirmaciones, salvo en el peculiar contexto del honor personal típico de cualquier institución que, como la policía, opera con un *ethos* esencialmente militar. Para los agentes de policía, la justificación más legítima para la violencia es un ataque a la dignidad personal. Cubrir a otra persona de mierda y pis es, obviamente, uno de los ataques más graves que se pueden hacer a la dignidad personal. También parece que estamos ante una alusión consciente a la famosa imagen de los manifestantes de los años sesenta «escupiendo a los soldados uniformados» cuando regresaban de Vietnam, una imagen cuyo poder mítico sigue resonando, no solo en los círculos de la derecha, hasta el día de hoy, a pesar

de que hay pocas pruebas de que eso haya ocurrido realmente.[21] Es casi como si alguien hubiera decidido subir el listón de la imagen: «Si escupir sobre un uniforme es un insulto tan grave, ¿qué podría ser peor todavía?».

La sospecha de que hubiese habido algún tipo de coordinación en esta iniciativa también se desprende del hecho de que fue precisamente en torno a la época de las convenciones demócrata y republicana en el verano de 2000 cuando alcaldes y jefes de policía de todo Estados Unidos comenzaron a declarar regularmente, a menudo en términos sorprendentemente similares (y sin tener pruebas) que los anarquistas eran en realidad un grupo de «niños bien» que se disfrazaban para romper cosas y que sus padres adinerados no los reconocieran en la televisión, una acusación que pronto se convirtió en una creencia generalizada entre los presentadores de programas de entrevistas de derecha y los profesionales de las fuerzas del orden de todo Estados Unidos.[22] El mensaje directo al agente en la calle parecía ser: «No pienses que tu misión es proteger a un grupo de banqueros y políticos que te desprecian frente a manifestantes con los que quizá estés de acuerdo en cuestiones económicas; mejor tómatelo como una oportunidad para dar una paliza a los hijos de esos banqueros y políticos». En cierto sentido, se podría decir que el mensaje estaba perfectamente calibrado al nivel de represión requerido, ya que sugiere que, si bien el uso de la fuerza era conveniente, no lo era el uso de fuerza letal: si se mutilara o matara a un manifestante, se podría estar matando al hijo o a la hija de un senador o de un director ejecutivo, lo que probablemente provocaría un escándalo.

Al parecer, la policía también recibe advertencias periódicas de que los títeres podrían utilizarse para ocultar bombas o armas.[23] Si se les pregunta por su actitud hacia los títeres, probablemente su respuesta sea esta. Ahora bien, cuesta imaginar que esto explique de por sí el nivel de rencor personal observado en Miami y otras acciones, sobre todo porque los policías que destrozaron los títeres debían de saber que no había nada oculto en su interior. La antipatía parece ser mucho más profunda. Muchos activistas han hecho conjeturas sobre las causas.

Opinión de David Corston-Knowles: No hay que olvidar que esta gente está entrenada para ser paranoica. Deberían pensar seriamente si algo tan grande y cerrado podría contener explosivos, por muy absurdo que le pueda parecer a un manifestante no violento. La policía entiende que su trabajo no es solo hacer cumplir la ley, sino además mantener el orden. Y se toma ese trabajo muy a pecho. Las manifestaciones gigantes y los títeres gigantes no son ordenadas. Intentan crear algo —otra sociedad, otra forma de ver las cosas— y la creatividad contradice por definición al orden establecido.

Opinión de Daniel Lang: Bueno, una teoría es que básicamente a los polis no les gusta que alguien les haga sombra con algo más espectacular. Al fin y al cabo, normalmente el espectáculo son ellos con sus uniformes azules, sus helicópteros, sus caballos y sus filas de motos brillantes. Así que quizá simplemente les molesta que alguien les quite el protagonismo con algo aún más grande y visualmente impactante. Quieren eliminar a la competencia.

Opinión de Yvonne Liu: Es porque son muy grandes. A los policías no les gustan cosas tan grandes, más altas que ellos. Por eso les gusta montar a caballo. Además, los títeres son ridículos, redondos y deformes. ¿A que los polis tienen que mantener siempre las filas rectas? Ellos forman filas rectas, siempre intentan ponernos en filas rectas... Me da que las cosas redondas y deformes les ofenden de alguna manera.

Opinión de Max Uhlenbeck: Obviamente, no soportan que nadie les recuerde que ellos mismos son unos títeres.

Volveré a esta cuestión más adelante.

Análisis I: el principio de las películas de Hollywood

Desde el punto de vista de los responsables de seguridad durante este periodo, se supone que reunir a los efectivos fue lo más fácil. Lo difícil fue decidir qué hacer cuando el grueso de

la población estadounidense se negaba a considerar el movimiento por la justicia global como una amenaza. La única encuesta que conozco realizada en ese momento que abordaba la cuestión —una encuesta de Zogby America a telespectadores durante la Convención Republicana de 2000— reveló que alrededor de un tercio afirmaba sentir «orgullo» al ver las imágenes de los manifestantes en la televisión, y menos del 16 por ciento tenía una reacción totalmente negativa.[24] Esto resultó especialmente llamativo en una encuesta realizada a telespectadores, ya que la cobertura televisiva durante la convención fue de una hostilidad implacable, pues trató los acontecimientos casi exclusivamente como posibles amenazas para la seguridad.

Creo que hay una explicación sencilla. Yo propondría llamarla «el principio de las películas de Hollywood». La mayoría de los estadounidenses, al ver un enfrentamiento dramático en la televisión, se preguntan: «Si esto fuera una película de Hollywood, ¿quiénes serían los buenos?». Ante un enfrentamiento entre lo que parece ser un grupo de jóvenes idealistas que en realidad no hacen daño a nadie y un grupo de policías antidisturbios armados hasta las cejas que protegen a burócratas y altos cargos de empresas, la respuesta es bastante obvia.

Individualmente, el policía rebelde puede ser un héroe en el cine. Los policías antidisturbios nunca lo son. De hecho, en las películas de Hollywood, los policías antidisturbios casi nunca aparecen; lo más parecido son los soldados imperiales de *La guerra de las galaxias*, que, al igual que su líder Darth Vader, representan en la cultura popular estadounidense uno de los más conocidos arquetipos del mal. Esto es algo que a los anarquistas no les pasa desapercibido, que desde el A16 [las protestas del 16 de abril del 2000 en Washington] han empezado a llevar regularmente grabaciones de la música de los soldados imperiales de *La guerra de las galaxias* para reproducirlas a todo volumen desde sus filas tan pronto como una columna de policías antidisturbios comienza a avanzar.

Entonces, el problema clave para las fuerzas del orden pasó a ser: ¿qué hacía falta para invertir esta imagen? ¿Cómo hacer que los manifestantes parecieran los malos?

Inmediatamente después de Seattle, toda la atención se centró en las ventanas rotas. Como hemos visto, estas imágenes sin duda tocaron la fibra sensible. Pero en lo que respecta a crear la sensación de que se necesitaban medidas decisivas, los esfuerzos por convertir la destrucción de la propiedad en un problema nacional tuvieron sorprendentemente poco efecto. Según mi análisis, esto tiene mucho sentido. Al fin y al cabo, en la economía moral de Hollywood, la destrucción de la propiedad es, en el mejor de los casos, una falta muy leve. De hecho, si la popularidad de las diversas películas de *Terminator*, *Arma letal* o *Jungla de cristal* y otras por el estilo revela algo, es que a la mayoría de los estadounidenses parece gustarles la idea de la destrucción de la propiedad. Si ellos mismos no sintieran en el fondo un cierto regocijo ante la idea de que alguien destrozara una sucursal de su banco local o un McDonald's (por no hablar de coches patrulla, centros comerciales y maquinaria de construcción), cuesta imaginar por qué pagarían tan a menudo por ver a buenistas utópicos destrozándolos y volándolos por los aires durante horas, de tal forma que, gracias a la magia del cine —pero también como en la práctica del Bloque Negro—, tienden a dejar siempre a los pobres transeúntes completamente ilesos. Sin duda, es poco probable que haya un número significativo de estadounidenses que, en un momento u otro, no hayan fantaseado con destrozar su banco. En la tierra de las carreras de demolición y los camiones monstruo, se podría decir que los anarquistas del Bloque Negro viven un aspecto oculto del sueño americano.

Obviamente, esto es pura fantasía. La mayoría de los estadounidenses de clase trabajadora no aprueban abiertamente que se destroce la fachada de un Starbucks, pero, a diferencia de las clases habladoras, tampoco lo ven como una amenaza para la nación, y mucho menos como algo que justifique una represión de tipo militar.

Análisis II: la destrucción creativa y la privatización del deseo

Incluso se podría decir que, en cierto sentido, el Bloque Negro parece ser el último avatar de una tradición artística/revolucionaria que se remonta al menos a los dadaístas, surrealistas y situacionistas (estos, con diferencia, los teóricos más populares en las librerías anarquistas estadounidenses): una tradición que intenta aprovechar las contradicciones del capitalismo volviendo su propia fuerza destructiva y niveladora en su contra. Las sociedades capitalistas —y en concreto la de Estados Unidos— son, en esencia, sociedades potlatch. Es decir, se basan en la destrucción espectacular de bienes de consumo.[25] Son sociedades que se imaginan a sí mismas construidas sobre algo que llaman «la economía», que a su vez se imagina como un nexo entre «producción» y «consumo», que escupe productos sin cesar y luego los destruye de nuevo. Dado que todo se basa en el principio de la expansión infinita de la producción industrial —el mismo principio al que se oponen con vehemencia los anarquistas del Bloque Negro, en su mayoría anticapitalistas muy concienciados con el medio ambiente—, todo eso tiene que destruirse constantemente para dar paso a nuevos productos. Pero esto, a su vez, significa inculcar una cierta pasión o disfrute por destruir y destrozar la propiedad, lo que puede derivar fácilmente en un disfrute por destruir aquellas estructuras de relación que hacen posible el capitalismo.

Es un sistema que solo puede renovarse cultivando un placer oculto ante la perspectiva de su propia destrucción.[26]

En realidad, se podría argumentar que ha habido dos corrientes en el pensamiento artístico/revolucionario del siglo xx, y que ambas se han visto envueltas en la imagen —de una ambivalencia infinita— del potlatch. En la década de 1930, por ejemplo, Georges Bataille quedó fascinado por la descripción de Marcel Mauss de la espectacular destrucción de la propiedad en los potlatch kwakiutl; en última instancia, constituyó la base de su famosa teoría del «gasto», de la creación de significado a través de la destrucción, que él conside-

raba que, en última instancia, faltaba en el capitalismo moderno. Aquí hay infinitas ironías. En primer lugar, lo que Bataille y los autores posteriores aprovecharon no fue, en realidad, el «potlatch», sino un pequeño número de potlatches muy inusuales celebrados a principios de siglo, en una época marcada tanto por un rápido descenso de la población kwakiutl como por un pequeño auge económico que había dejado a la región inundada de una cantidad sin precedentes de bienes de consumo. Los potlatches ordinarios no solían implicar la destrucción de la propiedad en absoluto; eran simplemente ocasiones en las que los aristócratas derrochaban riqueza en la comunidad. En otras palabras, si la imagen de los indios prendiendo fuego a miles de mantas u otros bienes de consumo resultaba cautivadora, no era porque representara alguna verdad fundamental sobre la sociedad humana que el capitalismo de consumo había olvidado, sino porque reflejaba la verdad última del propio capitalismo de consumo.

En 1937, Bataille y Roger Caillois fundaron un grupo de lectura llamado Colegio de Sociología, que desarrolló sus ideas para crear una teoría general sobre la fiesta revolucionaria: argumentaban que solo recuperando el principio de lo sagrado y el poder del mito encarnado en las fiestas populares sería posible llevar a cabo una acción revolucionaria eficaz. Ideas similares fueron desarrolladas en los años cincuenta por Henri Lefebvre y dentro de la Internacional Letrista, cuya revista, editada por Guy Debord, se titulaba, significativamente, *Potlatch*.[27] Es evidente que existe una línea directa entre los situacionistas, que propugnaban el arte como una forma de acción revolucionaria directa, y el movimiento punk y el anarquismo contemporáneo.

Si el Bloque Negro encarna una cara de esta tradición —el impulso del capitalismo hacia una especie de fascinación por la destrucción consumista que, en última instancia, puede volverse contra el propio capitalismo—, los títeres representan sin duda la otra, la recuperación de la experiencia sagrada y no alienada en la fiesta colectiva. Los titiriteros radicales suelen

ser muy conscientes de que su arte se remonta a los gigantes y dragones de mimbre, a los gargantúas y pantagrueles de las fiestas medievales. Puede que incluso a quienes no han leído a Rabelais o Bajtín les suene la noción de lo carnavalesco.[28] Las convergencias se suelen enmarcar como «carnavales contra el capitalismo» o «festivales de resistencia». La referencia básica parece ser el mundo medieval tardío inmediatamente anterior al surgimiento del capitalismo, en particular el periodo posterior a la peste negra, cuando la repentina disminución de la población hizo que las clases trabajadoras dispusieran de cantidades de dinero sin precedentes. La mayor parte de ese dinero fue a parar a festivales populares de algún tipo, que comenzaron a multiplicarse hasta ocupar gran parte del año; lo que hoy en día podríamos llamar eventos de «consumo colectivo», celebraciones de la carnalidad y los placeres ruidosos y, si creemos a Bajtín, ataques tácitos al principio mismo de la jerarquía. Se podría decir que la primera ola del capitalismo, el momento puritano, como se le llama a veces, tuvo que comenzar con un ataque concertado contra este mundo, que fue condenado por los terratenientes en ascenso y los capitalistas incipientes como pagano, inmoral y totalmente contrario a mantener la disciplina laboral. Por supuesto, un movimiento para abolir todos los momentos de festividad pública no podía durar para siempre; el reinado de Cromwell en Inglaterra es denostado hasta hoy por haber prohibido la Navidad. Y lo más importante, una vez eliminados los momentos de consumo festivo y colectivo, el capitalismo naciente se enfrentaría al problema obvio de cómo vender sus productos, sobre todo teniendo en cuenta la necesidad de aumentar constantemente la producción. El resultado final fue lo que me gusta llamar un proceso de privatización del deseo; la creación de formas infinitas de consumo individual, familiar o semiclandestino; ninguna de las cuales, como se nos recuerda tan a menudo, podía ser realmente satisfactoria, ya que, de lo contrario, toda la lógica de la expansión infinita dejaría de funcionar. Aunque es difícil imaginar que los estrategas policiales sean plenamente conscientes de todo esto, la propia existencia de la policía está ligada a una cosmología

política que considera que esas formas de consumo colectivo son intrínsecamente desordenadas y (al igual que un carnaval medieval) siempre rebosan de la posibilidad de una insurrección violenta. «Orden» significa que los ciudadanos deben irse a casa a mirar la tele.[29]

Así pues, para la policía, lo que los revolucionarios ven como una irrupción de lo sagrado a través de la recreación de la fiesta popular es una «reunión de alborotadores», y la policía existe justamente para dispersar ese tipo de reuniones.

Sin embargo, dado que esta percepción del festival como algo amenazante no parece encontrar eco en un gran número de telespectadores, la policía se vio obligada, por así decirlo, a cambiar el guion. Lo que vimos fue una campaña muy calculada de guerra simbólica, un intento de eliminar las imágenes de coloridas carrozas y títeres y sustituirlas por otras de bombas y ácido clorhídrico, las mismas sustancias que, en los delirios de la policía, se ocultan tal vez bajo esa capa de papel maché.

Análisis III: las leyes de la guerra

Pero para entender bien el papel de los títeres, creo que hay que pensar en las reglas de combate.

Ya abordé esta cuestión de forma indirecta anteriormente, al sugerir que cuando los políticos informaron a los policías de calle de que los manifestantes eran «niños bien», lo que realmente querían decir era que se les podía maltratar, pero no mutilar ni matar, y que las tácticas policiales debían diseñarse en consonancia con ello. Desde la perspectiva de un etnógrafo, una de las cuestiones más desconcertantes de la acción directa es cómo se negocian realmente estas reglas. Las reglas existen, por supuesto. Hay líneas que la policía no puede cruzar sin correr el riesgo de provocar un gran escándalo; y hay un sinfín de líneas que los activistas no pueden cruzar. Sin embargo, ambos actúan como si estuvieran jugando con unas reglas elaboradas exclusivamente a través de sus propios procesos internos, sin consultar a los demás jugadores. En última instancia, esto

no puede funcionar así. Empecé a reflexionar sobre esto tras mi experiencia en Filadelfia durante la Convención Republicana en el verano de 2000. Había estado trabajando principalmente con un equipo de activistas mediáticos, pero durante el día de la acción, mi trabajo consistía en salir a la calle con un teléfono móvil para informarles de lo que estaba sucediendo realmente. Acabé acompañando a una columna del Bloque Negro cuyas acciones estaban pensadas originalmente como una maniobra de distracción para alejar a la policía de los bloqueos de calles en otra parte de la ciudad. La policía parece haber decidido no morder el anzuelo, así que el Bloque controló brevemente una amplia zona del centro de Filadelfia:

A PARTIR DE NOTAS DE CAMPO, FILADELFIA, 1 DE AGOSTO DE 2000

frente a una columna de cientos de anarquistas salida de la nada y avanzando rápidamente, pequeños grupos de policías abandonaban a menudo sus coches, que los anarquistas procedían a destrozar y pintar con grafiti. En la hora siguiente, fueron atacados coches de policía por docenas, una limusina y muchos edificios oficiales. Finalmente, empezaron a llegar refuerzos en forma de patrullas policiales en bicicleta y, en poco tiempo, se alcanzó un equilibrio aproximado entre las fuerzas. Lo que siguió solo puede describirse como un episodio de algún tipo de guerra no violenta. Unos cuantos jóvenes del Bloque Negro intentaban detener un autobús jugando con las válvulas de la parte trasera; una patrulla de policías en bicicleta se abalanzaba sobre ellos, los detenía, los esposaba y encadenaba sus bicis para crear pequeñas fortalezas en las que retenerlos. En una ocasión, una avalancha de manifestantes apareció desde otra dirección y los policías acabaron sitiados en su pequeña fortaleza de bicicletas, rodeados por el Bloque Negro, que les gritaban insultos, les lanzaban bombas de pintura por encima de la cabeza y hacían de todo menos atacarlos. En esa ocasión, el Bloque no fue capaz de rescatar a sus compañeros detenidos antes de que aparecieran furgones policiales con refuerzos para llevárselos; en otros lugares, corrieron rumores de «liberaciones» exitosas. La policía incluso sufrió una baja en ese

enfrentamiento concreto: un policía con sobrepeso, abrumado por la tensión y el calor sofocante, se desmayó y tuvo que ser retirado o reanimado con amonio por inhalación. Era obvio que ambas partes habían elaborado cuidadosamente las reglas de combate. Los activistas tendían a elaborar minuciosamente sus principios con antelación y, aunque sin duda había diferencias como entre los que adoptaban las reglas clásicas de la desobediencia civil no violenta (por haber recibido formación en no violencia, por ejemplo) y los anarquistas más militantes con los que yo estaba, todos coincidían al menos en la necesidad de evitar causar daño directo a otros seres humanos o dañar la propiedad personal o las tiendas familiares. Por supuesto, la policía podía atacar a los manifestantes más o menos a su antojo, pero, al menos en ese momento, parecía sentir que tenía que hacerlo de tal manera que estuviera bastante segura de que nadie moriría o de que solo unos pocos necesitarían hospitalización, lo que, en ausencia de una formación y tecnologías muy específicas, exigía una gran dosis de moderación.

Estas reglas básicas se aplicaron en todo momento, pero el tono de los acontecimientos no paró de cambiar a lo largo del día. Los enfrentamientos del Bloque Negro fueron tensos y violentos; en otras zonas llevaban a cabo rituales plácidos o más bien sombríos, círculos de tambores o danzas paganas en espiral; en otras, había mucha música o un carnaval ridículo. La columna del Bloque Negro a la que acompañaba, por ejemplo, acabó convergiendo con otras hasta que hubo casi un millar de anarquistas arrasando el centro de la ciudad. La oficina del fiscal del distrito fue completamente bombardeada con pintura.

Se destrozaron más coches patrulla. Sin embargo, todo se hizo rápidamente sobre la marcha, y escuadrones de policías en moto cada vez más numerosos comenzaron a seguir nuestras columnas, dividiendo al Bloque y amenazando con aislar a los grupos más pequeños para poder arrestarlos. Corríamos cada vez más rápido, escabulléndonos por callejones y aparcamientos.

Finalmente, el grupo más numeroso acudió a una plaza donde se estaba celebrando una manifestación autorizada; se suponía que era un lugar seguro. Pero, en realidad, no lo era. La policía

antidisturbios pronto comenzó a rodear la plaza y a cortar las vías de escape; parecía que se estaban preparando para una detención masiva.

Este tipo de asuntos suelen reducirse simplemente a una cuestión de números: hacen falta sobre el terreno unos dos agentes por cada manifestante para llevar a cabo una detención masiva, probablemente tres si las víctimas intentan resistirse y tienen alguna idea de cómo hacerlo (es decir, saben lo suficiente como para unirse y tratar de mantener una línea continua). En esta situación, cabía esperar que los jóvenes del Bloque Negro supieran exactamente qué hacer; los demás, que pensaban que asistían a un evento seguro y permanente, en su mayoría no estaban preparados en absoluto, pero se podía suponer que seguirían su ejemplo; por otro lado, estaban atrapados, no tenían forma de recibir refuerzos, mientras que la policía recibía un flujo constante de ellos. El ambiente era extremadamente tenso. Los activistas que antes habían estado llevando a cabo una sesión informativa y una pequeña manifestación contra el complejo industrial penitenciario se arremolinaban incómodos alrededor de una pancarta gigante, mientras el Bloque, ahora reducido a un par de cientos de figuras negras con pañuelos y máscaras antigás, formaba un mini consejo de portavoces y se enfrentaba a las líneas policiales en dos puntos diferentes donde parecía que podría haber una brecha en sus filas (suele haberla cuando la policía comienza a desplegarse); pero fue en vano.

Me quedé en la plaza charlando con un amigo, Brad, que se quejaba de haber perdido su mochila y la mayor parte de sus pertenencias en la redada policial de esa mañana en el espacio de los títeres. Comimos manzanas —ninguno de nosotros había comido en todo el día— y vimos a cuatro artistas con bicicletas y cabezas de cabra de papel maché, que llevaban un pequeño cartel que decía «Cabras con voto», adentrarse en las filas policiales para interpretar una canción de rap a capela. «¿Ves lo que se puede hacer con marionetas? —se rio Brad—. Nadie más podría salirse con la suya haciendo algo así.»

Las Cabras, como se vio después, solo fueron la primera oleada. Diez minutos más tarde les siguió una especie de «interven-

ción de títeres». No con títeres reales, ya que todos ellos habían sido destruidos y los músicos arrestados en el almacén esa misma mañana. En su lugar, apareció el Bloque Revolucionario Anarquista de Payasos, liderado por dos figuras en bicicletas altas, tocando trompetas y kazoos, lanzando serpentinas y confeti por todas partes, junto con un gran contingente de «Multimillonarios por Bush (o Gore)», que lucían esmóquines y vestidos de noche muy llamativos. Probablemente no eran más de treinta o cuarenta en total, pero entre todos consiguieron cambiar inmediatamente el tono de todo el evento y sembrar la confusión. Los multimillonarios comenzaron a entregar dinero falso a la policía («para agradecerles que reprimieran la disidencia»), y los payasos atacaron a los multimillonarios con mazillos chirriantes. Aparecieron monociclos y malabaristas con fuego. En la confusión resultante, se produjeron fisuras en las filas policiales y casi todos los que se encontraban en la plaza aprovecharon para formar una cuña y salir corriendo hacia un lugar seguro, encabezados por el Bloque Negro.

Analicemos por un momento esta idea de la guerra no violenta. ¿Hasta qué punto se trata realmente de una metáfora?

Se podría argumentar que de metáfora no tienen absolutamente nada. A pesar de Clausewitz, la guerra nunca ha sido un simple medir fuerzas sin reglas. Casi todos los conflictos armados han ido acompañados de una serie muy compleja y detallada de acuerdos mutuos entre las partes beligerantes. Cuando se produce una guerra total, sus protagonistas —Atila, Cortés— suelen ser recordados mil años después precisamente por este motivo. Siempre hay reglas. Como observa el teórico militar israelí Martin Van Creveld, como mínimo, en cualquier conflicto armado normalmente habrá:

- Normas para las negociaciones y las treguas (esto incluiría, por ejemplo, la inviolabilidad de los negociadores)
- Normas sobre cómo rendirse y cómo tratar a los rehenes

- Normas sobre cómo identificar y tratar a los no combatientes (normalmente incluidos los médicos)
- Normas sobre los niveles y tipos de fuerza permitidos en combate: qué armas o tácticas son deshonrosas o ilegales (por ejemplo, incluso cuando Hitler y Stalin estaban enfrentados, ninguno de los dos intentó asesinar al otro ni utilizó armas químicas).[30]

Van Creveld hace hincapié en que tales reglas son indispensables para cualquier uso efectivo de la fuerza, porque para mantener un ejército eficaz, es necesario respetar un cierto sentido del honor y la disciplina, la sensación de ser los buenos. En otras palabras, sin las reglas, sería imposible mantener una moral o una estructura de mando reales. Un ejército que no obedece las reglas degenera en una banda de saqueadores, y frente a un ejército real, las bandas de saqueadores siempre pierden. Van Creveld sugiere que puede haber otras razones por las que deben existir reglas: por ejemplo, que la violencia es tan aterradora de por sí que los seres humanos tratan enseguida de contenerla en un marco regulatorio... Pero una de las más interesantes, porque nos hace comprender hasta qué punto el campo de batalla es una extensión de un campo político más amplio, es que, sin reglas, es imposible saber cuándo se ha ganado, ya que, en última instancia, es necesario que ambas partes estén de acuerdo en esta cuestión.

Ahora pensemos en la policía. Los agentes de policía sin duda se ven a sí mismos como una especie de soldados. Pero en la medida en que se ven como combatientes en una guerra (la «guerra contra el crimen»), también saben que están involucrados en un conflicto en el que la victoria es, por definición, imposible.

¿Cómo afecta esto a las reglas de combate? En cierto sentido, la respuesta es obvia. En lo que respecta al uso de la fuerza, qué tipo de armas o tácticas se pueden utilizar en determinadas circunstancias, la policía opera bajo enormes restricciones, mucho más que cualquier ejército. Algunas de estas restricciones siguen siendo tácitas.

Otras son totalmente legales y explícitas. Sin duda, cada vez que un policía abre fuego, debe haber una investigación. Esta es una de las razones por las que se han desarrollado infinidad de armas «no letales» —pistolas Taser, balas de plástico, espray pimienta y otras similares— concebidas para controlar aglomeraciones: no están sujetas a las mismas restricciones. Por otro lado, cuando la policía participa en acciones que *no* se considera que impliquen una fuerza potencialmente letal y que no tienen por objeto conducir a la eventual condena penal de un sospechoso, no hay apenas restricciones de ningún tipo a lo que pueden hacer, y desde luego ninguna que pueda hacerse cumplir de alguna manera.[31]

Así pues, en la última de las categorías de Van Creveld hay infinidad de limitaciones. En cuanto a las demás reglas, cualquiera que haya participado en acciones directas puede corroborar que la policía las incumple todas de forma sistemática. La policía acostumbra a llevar a cabo prácticas que, en una guerra, se considerarían escandalosas o, como mínimo, totalmente deshonrosas. La policía detiene muchas veces a los mediadores. Si los miembros de un grupo afín ocupan un edificio y uno de ellos no lo hace, sino que actúa como enlace con la policía, es muy posible que el enlace sea el único que acabe siendo detenido. Si se negocia un acuerdo con la policía, lo más probable es que esta lo violará. La policía ataca o detiene muchas veces a quienes antes había ofrecido paso seguro. Suele atacar a los médicos. Si quienes llevan a cabo una acción en una parte de la ciudad intentan crear «zonas verdes» o espacios seguros en otra —en otras palabras, si intentan establecer una zona en la que todos acuerdan no infringir la ley ni provocar a las autoridades, como forma de distinguir entre combatientes y no combatientes—, la policía atacará casi siempre esa zona.

¿Por qué? Hay varias razones para ello. Algunas son obviamente pragmáticas: no hace falta un acuerdo sobre cómo tratar a los presos si la policía puede arrestar a los manifestantes, pero estos no pueden arrestar a la policía. Y, en un sentido más amplio, ese comportamiento es también una forma de rechazar cualquier atisbo de equivalencia, como la que se daría por

sentado si se tratara de una lucha contra otro ejército en una guerra convencional. La policía representa al Estado; el Estado tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia dentro de sus fronteras; por lo tanto, dentro de ese territorio, la policía es, por definición, inconmensurable con respecto a cualquier persona. Esto es fundamental para entender lo que realmente es la policía. Muchos estudios sociológicos han señalado que un agente de policía dedica tal vez el 6 por ciento de su tiempo a algo que pueda considerarse remotamente «lucha contra la delincuencia». La policía es un grupo de funcionarios gubernamentales armados de baja categoría, entrenados en la aplicación científica de la fuerza física para ayudar a solventar problemas administrativos.

Son burócratas armados, y ya sea que estén protegiendo a niños perdidos, sacando a borrachos tumultuosos de los bares o supervisando conciertos gratuitos en un parque, lo que tienen en común las situaciones a las que se les asigna es la posibilidad de tener que imponer «soluciones no negociadas respaldadas por el uso potencial de la fuerza».[32] Pienso que *no negociado* es la clave. La policía no negocia, al menos cuando se trata de algo importante, porque eso implicaría equivalencia. Cuando los policías se ven obligados a negociar, casi siempre incumplen su palabra.[33]

En otros términos, se encuentran en una posición paradójica. Su trabajo consiste en encarnar el monopolio estatal del uso de la fuerza coercitiva, pero su libertad para emplear esa fuerza es extremadamente limitada. La negativa a tratar a la otra parte como oponentes a los que deben honor y, por lo tanto, como equivalentes, parece ser la única forma de salvaguardar el principio de inconmensurabilidad absoluta que los representantes del Estado deben, por definición, mantener. Esta parece ser la razón por la que, cuando se eliminan las restricciones al uso de la fuerza por parte de la policía, los resultados son catastróficos. Siempre que se producen guerras que violan todas las normas e implican atrocidades horribles contra la población civil, se califican invariablemente como «acciones policiales».

Está claro que nada de esto responde realmente a la pregunta de cómo se negocian las reglas de combate. Pero sí aclara por qué directamente no se puede hacer. Esto se aplica especialmente en Estados Unidos; en muchos países, desde Italia hasta Madagascar, las reglas de la resistencia civil a veces pueden funcionar de forma bastante explícita, de modo que la protesta acaba convirtiéndose en una especie de juego en el que cada parte entiende claramente las reglas. Un buen ejemplo es la famosa táctica *tute bianci* o 'monos blancos', empleada en Italia entre 1999 y 2001, en la que los manifestantes se protegían con capas de acolchado y cámaras de aire inflables y similares y se lanzaban contra las barricadas, al tiempo que se comprometían a no hacer daño a ningún ser humano. Los participantes me confesaban a menudo que casi todas las reglas se negociaban directamente: «Podéis apalearnos tan fuerte como queráis, pero solo en el acolchado; nosotros no os golpearemos, pero intentaremos atravesar las barricadas; ¡a ver quién gana!». De hecho, la situación se había desbordado a tal punto que se esperaba una negociación: antes de las reuniones del G8 en Génova, cuando el Gobierno optó por una política de represión violenta, se vio obligado a traer a la policía de Los Ángeles para entrenar a la policía italiana en cómo no interactuar con los manifestantes, o permitir que cualquiera de las dos partes se humanizara efectivamente a los ojos de la otra.[34] En Estados Unidos, en cambio, la policía parece oponerse por principio a este tipo de negociaciones, a menos que los manifestantes estén realmente tratando de ser arrestados y estén dispuestos a negociar las condiciones.

Aun así, es obvio que, en cierto modo, debe haber negociación. Es más, sea cual sea ese modo, es el verdadero nivel de poder: ya que, al fin y al cabo, como siempre en política, el poder real no es el poder de ganar una contienda, sino el poder de definir las reglas y lo que está en juego; no es el poder de ganar una discusión, sino el poder de definir de qué trata la discusión. Aquí queda claro que el poder no está solo en un lado. Se podría decir que años de lucha moral y política han

creado una situación en la que la policía, en términos generales, tiene que aceptar restricciones extremas en el uso de la fuerza; esto se aplica aún más cuando se trata de personas identificadas como «blancas», por supuesto, pero no deja de ser una limitación real de su capacidad para reprimir la disidencia. El problema para quienes se dedican al principio de la acción directa es que, si bien estas reglas de combate —en particular, los niveles de fuerza que la policía puede emplear impunemente— se renegocian de forma continua, se espera que este proceso se lleve a cabo a través de instituciones a las que los anarquistas, por principio, se oponen. Normalmente, se espera que se utilice el lenguaje de los «derechos» o la «brutalidad policial» para defender su causa ante los tribunales, con la ayuda de ONG liberales y políticos afines, pero, sobre todo, se espera librar la batalla en «el tribunal de la opinión pública». Esto significa, por supuesto, hacerlo a través de los medios de comunicación corporativos, ya que «el público» en este contexto es poco más que su audiencia. Por supuesto, para un anarquista, el mero hecho de que los seres humanos estén organizados en un «público», en una colección de espectadores atomizados, es precisamente el problema. La solución para ellos es la autoorganización o autogestión: desean que el público abandone su papel de espectador y se organice en una serie interminable y redundante de asociaciones y comunidades voluntarias que funcionen como democracia directa. Lo que ocurre, según el lenguaje que suelen emplear los medios de comunicación y las clases políticas, es que cuando los miembros del público empiezan a hacerlo, cuando se autoorganizan de alguna manera —por ejemplo, formando sindicatos o asociaciones políticas—, dejan de ser el público para convertirse en «grupos de interés especiales» que, por definición, se supone que se oponen al interés público. (Esto explica en parte por qué incluso los manifestantes pacíficos en eventos autorizados, que expresan opiniones compartidas por la inmensa mayoría de los estadounidenses, nunca son descritos como miembros del «público».)

La negociación, entonces, debe supuestamente llevarse a cabo de forma indirecta. Cada parte debe defender su postura

a través de los medios de comunicación, sobre todo mediante el tipo de guerra simbólica calculada que la policía estadounidense está dispuesta a librar de forma bastante agresiva, pero a la que los activistas, y entre ellos los anarquistas en particular, se muestran cada vez más reacios. Los anarquistas y sus aliados intentan sobre todo eludir este juego. En cierta medida, lo intentan creando sus propios medios de comunicación, pero también utilizando los medios de comunicación corporativos para transmitir imágenes que saben que en principio alejarán a la mayoría de los espectadores de clase media de los suburbios, pero que esperan que movilicen a grupos potencialmente revolucionarios: minorías oprimidas, adolescentes marginados, trabajadores pobres. Muchos anarquistas del Bloque Negro se alegraron mucho, después de Seattle, de ver que los medios de comunicación «sensacionalizaban» la destrucción de la propiedad precisamente por eso. En cierta medida, también están tratando de eludir el juego intentando hacerse con el poder para renegociar los términos del enfrentamiento en el campo de batalla. Es esto último, creo, lo que la policía considera fundamentalmente injusto.

Entonces, ¿por qué los policías odian a los títeres?

Volvamos, pues, a la noción de una «intervención títere».

En Filadelfia, la tarde del día 1, organizamos una rueda de prensa en la que uno de los pocos titiriteros que se libraron de ser detenidos esa mañana acaparó toda la atención. Durante la rueda de prensa y las conversaciones posteriores con los medios de comunicación, todos hicimos hincapié en que los equipos de títeres eran, en efecto, nuestros pacificadores. Una de sus principales tareas era intervenir para calmar situaciones de posible violencia. Si la policía estaba realmente preocupada por mantener el orden público, como afirmaban, los pacificadores parecían una extraña elección para un ataque preventivo.

A estas alturas, ya debería ser fácil entender por qué la policía podría no ver las cosas de la misma manera. Esto no quita

que, con razón, insistiéramos en que el ataque al almacén de títeres no se debió a un afán de proteger a la seguridad pública, sino que tuvo motivaciones políticas.[35] Porque las tuvo. Como hemos visto, parece que, con sus disparatadas acusaciones sobre la presencia de ácido y explosivos, el ataque al almacén formaba parte de una campaña orquestada de guerra simbólica. Al mismo tiempo, la *manera* en que se puede utilizar a los títeres para calmar situaciones de violencia potencial es completamente diferente a la que emplearían, por ejemplo, los encargados de controlar las protestas. La policía suele apreciar la presencia de mariscales, ya que están organizados en una cadena de mando que la policía tiende a tratar automáticamente como una simple extensión de la suya y que, por consiguiente, suele convertirse en eso mismo. A diferencia de los mariscales, los títeres no sirven para transmitir órdenes. Más bien, al igual que los payasos y los multimillonarios, se utilizan para transformar y redefinir situaciones de conflicto potencial.

En este punto tal vez merece la pena reflexionar sobre la naturaleza de la violencia —«la fuerza», si se quiere— que representa la policía. Un antiguo agente de la policía de Los Ángeles que escribió sobre el caso Rodney King observó que, en la mayoría de los casos en los que la policía golpea brutalmente a un ciudadano, resulta que la víctima era en realidad inocente de cualquier delito. «Los policías no pegan a los ladrones», observó. Si se quiere atizar la violencia de un policía, lo más efectivo es *cuestionar su derecho a definir la situación.* Normalmente un ladrón no lo haría.[36] Por supuesto, esto tiene mucho sentido si recordamos que los policías son esencialmente burócratas armados. Los procedimientos burocráticos se basan en cuestiones de definición o, para ser más exactos, en la imposición de un estrecho abanico de esquemas predefinidos a una realidad social que casi siempre es infinitamente más compleja: una multitud puede ser ordenada o desordenada; un ciudadano puede ser blanco, negro, hispano, asiático o isleño del Pacífico; un solicitante puede tener o no un documento de identidad con fotografía válido. Estas rúbricas simplistas solo pueden mantenerse en ausencia de diálogo; por lo tanto, la forma por

excelencia de violencia burocrática es el uso de la porra cuando alguien «contesta».

Empecé por decir que este iba a ser un ensayo de interpretación. La verdad es que ha sido más bien un ensayo sobre la interpretación frustrada, sobre los límites de la interpretación. Al final, creo que esta frustración se puede atribuir a la naturaleza misma de la violencia, ya sea burocrática o de otro tipo. La violencia es, de hecho, singular entre las formas de acción humana, ya que ofrece la posibilidad de influir en las acciones de otras personas de las que no se sabe nada. Si se quiere influir en las acciones de otra persona de cualquier otra forma, hay que tener al menos una idea de quiénes creen que son, qué quieren y qué piensan que está pasando.

Se requiere interpretación, y eso exige un cierto grado de identificación imaginaria. Si se golpea a alguien en la cabeza lo suficientemente fuerte, todo esto deja de tener importancia. Es obvio que dos partes enzarzadas en un enfrentamiento violento en igualdad de condiciones suelen hacer bien en ponerse en el lugar del otro, pero cuando el acceso a la violencia se vuelve extremadamente desigual, esa necesidad desaparece. Esto suele ocurrir en situaciones de violencia estructural: de desigualdad sistémica que, en última instancia, está respaldada por la amenaza de la fuerza. La violencia estructural siempre parece crear estructuras de imaginación extremadamente desiguales. En este sentido, el género es un ejemplo revelador. Las mujeres de casi todo el mundo saben mucho acerca del trabajo, la vida y la experiencia de los hombres; los hombres, en cambio, no solo suelen ignorar la vida de las mujeres, sino que muchas veces reaccionan con indignación ante la idea de que deberían siquiera intentar imaginar cómo es ser mujer. Lo mismo se aplica a la mayoría de las relaciones de clara subordinación: amos y sirvientes, empleadores y empleados, ricos y pobres. Las víctimas de la violencia estructural terminan siempre dedicando mucho tiempo a imaginar cómo es la vida de quienes se benefician de ella; lo contrario no ocurre casi nunca. Una consecuencia de ello es que las víctimas a menudo terminan identificándose con los beneficiarios de la violencia estructural y

preocupándose por ellos, lo que, junto con la violencia en sí misma, es probablemente una de las fuerzas más poderosas que garantizan la perpetuación de los sistemas de desigualdad. Otra consecuencia es que la violencia, como hemos visto, permite eludir las sutilezas de la interpretación mutua constante en la que se basan las relaciones humanas normales.

Los detalles de este juego de la imaginación contra la violencia estructural se complican hasta el infinito, y este no es el lugar adecuado para desarrollar todas sus ramificaciones teóricas. Por ahora, solo quiero destacar dos puntos cruciales.

El primero es que la línea de la policía antidisturbios es precisamente el punto en el que la violencia estructural se convierte en realidad. Por lo tanto, funciona como una especie de muro contra la identificación imaginaria. El entrenamiento en no violencia se centra en realidad en intentar romper la barrera y enseñar a los activistas a tener siempre presente lo que probablemente piensan los policías, pero incluso aquí, normalmente nos enfrentamos a pensamientos en su nivel más elemental y animal («un policía entrará en pánico si se siente acorralado», «nunca hagas nada que pueda interpretar como un intento de alcanzar el arma», etc.). Para la mayoría de los anarquistas, la existencia de la barrera imaginaria es muy frustrante, porque la moral anarquista se basa en un imperativo moral hacia la identificación imaginaria.[37] He visto en muchas ocasiones a formadores jurídicos recordando a los activistas que, independientemente de sus inclinaciones, no deben entablar conversación con los agentes que los detienen, por muy abiertos o interesados que parezcan, ya que lo más probable es que solo estén buscando información que les ayude a conseguir una condena. Y durante las propias acciones, es habitual escuchar a la gente especulando, consternados, sobre lo que deben estar pensando los policías mientras aporrean o lanzan gases lacrimógenos a ciudadanos no violentos; conversaciones que dejan claro, por encima de todo, que en realidad nadie tiene la más mínima idea. Pero es precisamente ese el papel de la policía. El objetivo de la disciplina de estilo militar es hacer que los sentimientos u opiniones reales de cualquier agente

individual no solo sean impenetrables, sino totalmente irrelevantes.

Obviamente, no hay muro que sea completamente impenetrable; bajo la presión suficiente, cualquiera acabará derrumbándose. La mayoría de las personas que ayudan a organizar acciones masivas son muy conscientes de que, históricamente, cuando los anarquistas ganan, cuando las campañas de resistencia civil de cualquier tipo derrocaron Gobiernos, suele ocurrir en el momento en que la policía se niega a dispararles. Esta es una de las razones por las que la imagen de los policías llorando detrás de sus máscaras antigás en Seattle fue tan importante para ellos. Los responsables de seguridad también parecen comprender este principio. Por eso dedicaron tanta energía, en los meses siguientes, a intentar reunir a sus tropas.

Así que este es el primer punto: el muro imaginario.

El segundo punto es que este solapamiento de imaginación y violencia refleja un conflicto mucho mayor entre dos principios de acción política. Se podría incluso decir que entre dos concepciones de la realidad política. La primera —llamémosla «ontología política de la violencia»— asume que la realidad última es la de las fuerzas, siendo «fuerza» aquí en gran medida un eufemismo para referirse a diversas tecnologías de coacción física.

Ser «realista» en las relaciones internacionales, por ejemplo, no tiene nada que ver con reconocer las realidades materiales —de hecho, se trata de atribuir «intereses» a entidades imaginarias conocidas como «naciones»—, sino con la voluntad de aceptar las realidades de la violencia. Los Estados-nación son reales porque pueden matar.

En este caso, la violencia define realmente las situaciones. El otro podría describirse como una ontología política de la imaginación. No se trata tanto de la «imaginación al poder» como de reconocer que la imaginación es ante todo la fuente del poder (y aquí podríamos tomar nota de que, junto a los situacionistas, el teórico francés más omnipresente en las librerías anarquistas es Cornelius Castoriadis).[38] Por eso se considera que el poder imaginario está impregnado de lo sagrado. Nor-

malmente, los anarquistas tratan de desafiar de manera sistemática y continua el derecho de la policía, y de las autoridades en general, a definir la situación. Lo hacen proponiendo infinitos marcos alternativos o, más precisamente, insistiendo en el poder de cambiar de marco cuando les dé la gana.

Los títeres son la encarnación misma de este poder.

Lo que esto significa en la calle es que los activistas están tratando de colapsar efectivamente el proceso político y de negociación en la estructura de la acción misma: ganar la contienda, por así decirlo, cambiando una y otra vez la definición de lo que es el campo, cuáles son las reglas, qué está en juego, y hacerlo sobre el terreno.[39] Una situación parecida a una guerra no violenta se convierte en una situación que recuerda a un circo, una representación teatral o un ritual religioso, y que podría volver a la normalidad en cualquier momento.

Por supuesto, desde el punto de vista de la policía, esto es simplemente hacer trampas. Los manifestantes que alternativamente lanzan balas de pintura por encima de sus cabezas y se ponen a cantar y bailar no están luchando limpio. Pero, como hemos visto, la policía tampoco lo está haciendo. Viola sistemáticamente todas las leyes del combate. Viola sistemáticamente los acuerdos. La policía tiene que hacerlo, por principio; si no, estaría admitiendo la existencia de una situación de doble poder; estaría negando la absoluta inconmensurabilidad del Estado.

En cierto modo, lo que estamos enfrentando aquí es la conocida paradoja del poder constituyente. Como suelen recordarnos varios teóricos alemanes e italianos, dado que ningún sistema puede crearse a sí mismo (es decir, cualquier Dios capaz de instituir un orden moral no puede estar sujeto a esa moralidad...), cualquier orden jurídico/político solo puede ser creado por alguna fuerza a la que no se aplique esa legalidad.[40] En la historia euroamericana moderna, esto ha significado que la legitimidad de las constituciones se remonta en última instancia a algún tipo de revolución popular precisamente donde, en mis términos, la política de la fuerza se encuentra con la política de la imaginación. Ahora bien, está claro que la revolución

es justo aquello que las personas con sus títeres sienten que es su objetivo final, incluso si intentan hacerlo con un mínimo absoluto de violencia real. Pero creo que lo que realmente provoca las reacciones más violentas por parte de las fuerzas del orden es el intento de hacer que el poder constituyente —el poder de la imaginación popular para crear nuevas formas institucionales— esté presente no solo de manera fugaz, sino continua; es desafiar permanentemente la capacidad de las autoridades para definir la situación. La insistencia en que las reglas de combate, por así decirlo, pueden estar sometidas a renegociación constante en el campo de batalla, que la narrativa se puede cambiar una y otra vez en medio de la historia, es, desde este punto de vista, un solo aspecto de un fenómeno mucho más amplio. También explica por qué los anarquistas detestan pensar que tienen que depender de alguna manera de los buenos oficios de los medios de comunicación corporativos o de las ONG liberales, incluso si son bienintencionados, e incluso la frecuente hostilidad hacia los supuestos benefactores, que, no obstante, exigen, como requisito previo para su ayuda, el derecho a situar a los anarquistas dentro de sus propios marcos narrativos preestablecidos. La acción directa es, por definición, sin mediación. Se trata de romper todos esos marcos y llevar el poder de definición a las calles. Obviamente, en condiciones normales —es decir, fuera de esos momentos mágicos en los que la policía se niega a disparar—, solo se puede hacer esto hasta un grado muy limitado. Mientras tanto, la lucha moral y política en «el tribunal de la opinión pública», así como en los tribunales de justicia, parece inevitable. Algunos anarquistas lo niegan. Otros lo aceptan a regañadientes. Todos se aferran a la acción directa como el ideal definitivo.

Esto, creo, nos permite comprender mejor por qué los títeres gigantes, tan extraordinariamente creativos pero al mismo tiempo tan deliberadamente efímeros, que se burlan de la idea misma de las verdades eternas que los monumentos pretenden representar, pueden convertirse tan fácilmente en el símbolo de este intento de hacerse con el poder de la creatividad social,[41] el poder de recrear y redefinir las instituciones. Por eso, pueden

acabar representando todo —las nuevas formas de organización, el énfasis en el proceso democrático— lo que tienden a eclipsar las representaciones mediáticas del movimiento. Los títeres gigantes encarnan la permanencia de la revolución. Desde la perspectiva de las «fuerzas del orden», esto es exactamente lo que los hace ridículos y, en cierto modo, diabólicos. Y desde la perspectiva de muchos anarquistas, es precisamente lo que los hace ridículos y, en cierto modo, divinos.[42]

Algunas conclusiones muy frágiles

Este ensayo termina así por donde quizá debería haber empezado, con la necesidad de repensar a fondo la idea de «revolución». Aunque la mayoría de las personas que se dedican a la política de la acción directa se consideran, en cierto sentido, revolucionarias, pocas operan actualmente dentro del marco revolucionario clásico, en el que la organización revolucionaria está diseñada para avanzar hacia una confrontación violenta y apocalíptica con el Estado. Son aún menos los que ven la revolución como una cuestión de tomar el poder del Estado y transformar la sociedad a través de sus mecanismos. Por otro lado, tampoco están simplemente interesados en una estrategia de «retirada comprometida» (como en el «éxodo revolucionario» de Virno) y la fundación de nuevas comunidades basadas en la autonomía.[43] Se podría decir que la política de la acción directa, al intentar crear formas alternativas de organización frente al poder estatal, busca explorar un término medio entre estas dos alternativas. En cualquier caso, se trata de una nueva síntesis que no veo que esté del todo definida.

Como mínimo, algunos de los marcos teóricos propuestos en este ensayo aportan una perspectiva interesante sobre el momento histórico actual. Veamos, por ejemplo, la noción de «guerra contra el terrorismo». Muchos se han mostrado abrumados ante la idea de guerra permanente que aquella parece implicar. De hecho, aunque el siglo xx podría describirse como un siglo de guerra permanente —casi todo el periodo

comprendido entre 1914 y 1991 se dedicó a luchar o a prepararse para guerras mundiales de un tipo u otro—, no está nada claro que el siglo XXI pueda describirse en los mismos términos. Quizá sea mejor decir que lo que Estados Unidos está intentando imponer al mundo no es realmente una guerra. Por supuesto, se ha convertido en un tópico que, a medida que proliferan las armas nucleares, ya no se producen guerras declaradas entre Estados y todos los conflictos se enmarcan como «acciones policiales». Pero también es fundamental tener en cuenta que las acciones policiales tienen sus propias características, muy particulares. La policía se ve a sí misma involucrada en una guerra en gran medida sin reglas, contra un adversario sin honor, hacia el que, por lo tanto, no se está obligado a actuar con honor, pero en la que la victoria es, en última instancia, imposible.

Los Estados tienen una fuerte tendencia a definir su relación con su pueblo en términos de una guerra imposible de ganar de un tipo u otro. El Estado estadounidense ha sido uno de los más flagrantes en este sentido: en las últimas décadas hemos visto cómo una guerra contra la pobreza degeneraba en una guerra contra la delincuencia, luego en una guerra contra las drogas (la primera en extenderse a nivel internacional) y, finalmente, ahora, en una guerra contra el terrorismo. Pero, como deja claro esta secuencia, esta última no es realmente una guerra, sino un intento de extender esta misma lógica interna a todo el mundo. Es un intento de declarar una especie de estado policial global difuso. En última instancia, sospecho que la reacción de pánico por parte del Estado fue en realidad más una reacción al éxito de un levantamiento anticapitalista global, sutil pero continuo, que a la amenaza de Osama bin Laden, aunque este último sin duda proporcionó la excusa definitiva más conveniente. Es solo que, también a escala global, la lucha moral-política ha creado unas reglas de combate que hacen muy difícil para Estados Unidos atacar directamente a aquellos a los que más le gustaría atacar.[44]

Simplificándolo mucho: así como la estructura de violencia más idónea para una ontología política basada en la imagina-

ción es la revolución, la estructura de imaginación más adecuada para una ontología política basada en la violencia es, precisamente, el terror. Se podría añadir que los Bush y los Bin Laden están trabajando para ello codo con codo. (Me parece sintomático que, cualquiera que sea la visión utópica global de Al Qaeda —¿reunificar la antigua diáspora islámica del Índico?, ¿volver a instaurar el Califato?— no nos lo hayan dicho abiertamente.)

De todos modos, esto es un tanto simplista. Para entender el régimen estadounidense como una estructura global y, al mismo tiempo, entender sus contradicciones, creo que hay que volver al papel cosmológico de la policía en la cultura estadounidense. Una característica peculiar de la vida en Estados Unidos es que la mayoría de los ciudadanos estadounidenses, que a lo largo del día suelen intentar evitar cualquier circunstancia que los lleve a tener que tratar con la policía o con temas afines, también suelen volver a casa y pasar horas viendo series que les invitan a ver el mundo desde la mirada de un policía. Esto no siempre fue así. De hecho, no es nada fácil encontrar una película estadounidense anterior a la década de 1960 en la que un policía sea un héroe simpático. Sin embargo, a lo largo de los años sesenta, la policía ocupó repentinamente el lugar que antes ocupaban los *cowboys* en el entretenimiento estadounidense.[45] El momento no parece casual. Tampoco lo es el hecho de que las actuales imágenes cinematográficas y televisivas de la policía estadounidense se exporten de forma masiva a cada rincón del mundo, al mismo tiempo que sus equivalentes de carne y hueso. Pero lo que quiero subrayar es que ambos se caracterizan por una impunidad extralegal que, paradójicamente, les permite encarnar una especie de poder constituyente vuelto contra sí mismo. El policía de Hollywood, al igual que el *cowboy*, es un inconformista solitario que rompe todas las reglas (lo cual es permisible, incluso necesario, ya que siempre se enfrenta a oponentes deshonrosos). De hecho, suele ser el policía inconformista el que se dedica a la destrucción incesante de la propiedad, lo que proporciona gran parte del placer de las películas de acción de Hollywood. En otras palabras, los po-

licías pueden ser héroes en este tipo de películas sobre todo porque son los únicos que pueden pasar por alto la ley de forma sistemática. Se trata, por supuesto, de un poder constituyente vuelto contra sí mismo, porque los policías, tanto en la pantalla como en la realidad, no intentan crear (o constituir) nada. Se limitan a mantener su estatus.

En el momento en que las películas policíacas cobraron protagonismo, las de *cowboys* prácticamente desaparecieron.

En cierto sentido, este es el desplazamiento ideológico más inteligente de todos, el complemento perfecto a la privatización del deseo (del consumidor) ya mencionada. En la medida en que la fiesta popular perdura, se ha convertido en puro espectáculo, con el papel de maestro del potlatch otorgado precisamente a la figura que, en la vida real, se encarga de garantizar que cualquier brote real de comportamiento festivo popular sea reprimido por la fuerza.

Sin embargo, como cualquier fórmula ideológica, esta es extraordinariamente inestable y está plagada de contradicciones: prueba de ello son las dificultades iniciales de la policía estadounidense para reprimir el movimiento globalizador. En mi opinión, lo mejor es considerarla una forma de gestionar una situación de extrema alienación e inseguridad que solo puede mantenerse mediante la coacción sistemática. Ante cualquier cosa que se parezca remotamente a una experiencia creativa y no alienada, tiende a parecer tan ridícula como un anuncio de desodorante en tiempos de catástrofe nacional. Pero bueno, yo soy anarquista. El problema de los anarquistas sigue siendo cómo llevar ese tipo de experiencia, y el poder imaginativo que hay detrás de ella, a la vida cotidiana de aquellos que están fuera de las pequeñas burbujas de autosuficiencia que ya han creado. Se trata de un problema constante, pero me parece que hay muchas razones para creer que, si fuera posible, el poder de la cosmología policial y, con él, el poder de la propia policía, simplemente se esfumarían.

Cuarta parte

LA REBELIÓN DE LAS CLASES CUIDADORAS

¿Eres anarquista?

*¡La respuesta podría sorprenderte!**

Lo más probable es que ya hayas oído hablar de los anarquistas y de sus supuestas creencias. Lo más probable es que casi todo lo que has oído sean disparates. Por lo visto, mucha gente se cree que los anarquistas defienden la violencia, el caos y la destrucción, que están en contra de cualquier tipo de orden y organización, o que son nihilistas chalados que solo quieren volarlo todo por los aires. Nada más lejos de la verdad. Los anarquistas son simplemente personas que creen que los seres humanos son capaces de comportarse de manera razonable sin necesidad de que alguien les obligue a ello. Es una idea muy simple. Pero es una idea que los ricos y poderosos siempre han considerado extremadamente peligrosa.

En su forma más simple, las creencias anarquistas se basan en dos supuestos elementales. El primero es que los seres humanos, en circunstancias normales, son todo lo razonables y decentes que pueden ser, y son capaces de organizarse a sí mismos y a sus comunidades sin necesidad de que se les diga cómo hacerlo. El segundo es que el poder corrompe. Ante todo, el anarquismo es solo una cuestión de tener el valor de tomar los principios simples de la decencia común por los que todos nos regimos, y seguirlos hasta sus conclusiones lógicas. Por extraño que pueda parecer, en los aspectos más importantes es probable que ya seas anarquista, solo que no lo sabes.

Para empezar, veamos algunos ejemplos de la vida cotidiana.

* Publicado originalmente en <nymaa.org, 2000>.

Si hay una fila para subir a un autobús lleno de gente, ¿esperas tu turno sin dar codazos a los demás, incluso si no hay policía cerca?

Si has respondido «sí», ¡entonces es que ya sueles actuar como un anarquista! El principio anarquista más básico es la autoorganización: la premisa de que no hace falta amenazar a los seres humanos con sanciones para que se pongan de acuerdo de forma razonable o se traten con dignidad y respeto.

Todo el mundo cree que es capaz de comportarse. Si piensan que las leyes y la policía son necesarias, es porque no creen que los demás sean capaces de hacerlo. Pero si lo piensas bien, ¿no sienten esas personas exactamente lo mismo con respecto a ti? Para los anarquistas, casi todo el comportamiento antisocial que nos hace pensar que hacen falta ejércitos, policía, cárceles y Gobiernos para controlar nuestras vidas viene provocado por las desigualdades y la injusticia sistemáticas que esos ejércitos, policía, prisiones y Gobiernos hacen posibles. Es un círculo vicioso. Si las personas están acostumbradas a que se las trate como si sus opiniones no importaran, es probable que se enfaden y se vuelvan cínicas, incluso violentas, lo que, por supuesto, les pone en bandeja a quienes están en el poder decir que sus opiniones no importan. Pero cuando se dan cuenta de que sus opiniones importan tanto como las de cualquier otra persona, tienden a volverse sorprendentemente comprensivas. En resumen: los anarquistas creen que en general es el poder en sí mismo y sus efectos lo que vuelve a las personas estúpidas e irresponsables.

¿Formas parte de algún club, equipo deportivo o cualquier otra organización voluntaria en la que las decisiones no las impone un líder, sino que se toman por consenso general?

Si has respondido «sí», ¡entonces perteneces a una organización que funciona según los principios anarquistas! Otro principio básico del anarquismo es la asociación voluntaria. Se trata simplemente de aplicar los principios democráticos a la vida cotidiana. La única diferencia es que los anarquistas creen que debería ser posible tener una sociedad en la que todo se organizara según estos principios, en la que todos los

grupos se basaran en el libre consentimiento de sus miembros y, por lo tanto, en la que ya no fueran necesarios todos los estilos de organización jerárquicos y militares, como los ejércitos, las burocracias o las grandes corporaciones, basados en cadenas de mando. Quizá no creas que eso sea posible. O quizá sí. Pero cada vez que llegas a un acuerdo por consenso, y no por amenazas, cada vez que llegas a un acuerdo voluntario con otra persona, llegas a un entendimiento o alcanzas un compromiso teniendo en cuenta la situación o las necesidades particulares de la otra persona, estás siendo anarquista, aunque no lo sepas.

El anarquismo es simplemente la forma en que actúan las personas cuando son libres de hacer lo que elijan y cuando lidian con otras personas que son igualmente libres y, por lo tanto, conscientes de la responsabilidad que eso implica hacia los demás. Esto nos lleva a otro punto crucial: aunque las personas pueden ser razonables y consideradas cuando tratan con sus iguales, la naturaleza humana es tal que no se puede confiar en que lo sean cuando se les da poder sobre los demás. Si se le da a alguien ese poder, es casi inevitable que llegue a abusar de él de alguna forma.

¿Crees que la mayoría de los políticos son unos cerdos egoístas y egocéntricos a los que el interés público les importa un pepino? ¿Crees que el sistema económico en el que vivimos es estúpido e injusto?

Si has contestado «sí», entonces compartes la crítica anarquista de la sociedad actual, al menos a grandes rasgos. Los anarquistas creen que el poder corrompe y que quienes dedican toda su vida a buscarlo son precisamente las últimas personas que deberían tenerlo. Los anarquistas creen que nuestro sistema económico actual tiende a recompensar más el comportamiento egoísta y sin escrúpulos que el de las personas decentes y solidarias. La mayoría de la gente piensa así. La única diferencia es que esa mayoría cree que no se puede hacer nada al respecto o, en cualquier caso —y esto es lo que suelen repetir los fieles servidores de los poderosos—, nada que no acabe empeorando aún más las cosas.

Pero ¿y si eso no fuera cierto?

¿Y hay realmente alguna razón para creerlo? Cuando se pueden comprobar, la mayoría de las predicciones habituales sobre lo que ocurriría sin Estados ni capitalismo resultan ser totalmente falsas. Durante miles de años, la gente vivió sin Gobiernos. En muchas partes del mundo, la gente vive hoy en día fuera del control de los Gobiernos. No se matan unos a otros. La mayoría, simplemente siguen con sus vidas como lo haría cualquier otra persona. Por supuesto, en una sociedad compleja, urbana y tecnológica, todo esto sería más complicado, pero la tecnología también puede hacer que todos estos problemas sean mucho más fáciles de resolver. De hecho, ni siquiera hemos empezado a pensar en cómo serían nuestras vidas si la tecnología se adaptara realmente a las necesidades humanas. ¿Cuántas horas necesitaríamos realmente trabajar para mantener una sociedad funcional, es decir, si eliminásemos todas las ocupaciones inútiles o destructivas, como los teleoperadores, los abogados, los guardias de prisiones, los analistas financieros, los expertos en relaciones públicas, los burócratas y los políticos, y desviáramos a nuestras mejores mentes científicas del trabajo en armamento espacial o sistemas bursátiles para mecanizar tareas peligrosas o molestas, como la minería del carbón o la limpieza de baños, y distribuyéramos el trabajo restante entre todos por igual? ¿Cinco horas al día? ¿Cuatro? ¿Tres? ¿Dos? Nadie lo sabe porque nadie se plantea este tipo de preguntas. Los anarquistas creemos que estas son precisamente las preguntas que deberíamos hacernos.

¿De verdad crees en lo que les dices a tus hijos (o en lo que te decían tus padres)?

«No importa quién empezó.» «Dos errores no hacen un acierto.» «Arregla tus propios problemas.» «Trata a los demás como te gustaría que te trataran a ti...» «No seas malo con los demás solo porque no son como tú.» Quizá deberíamos decidir si estamos mintiendo a nuestros hijos cuando les hablamos del bien y del mal, o si estamos dispuestos a tomarnos en

serio nuestras propias exhortaciones. Porque si llevas estos principios morales a sus conclusiones lógicas, llegas al anarquismo.

Fíjate en el principio de que dos errores no hacen un acierto. Si realmente lo tomáramos en serio, eso bastaría para acabar con casi todos los tipos de guerra y el sistema de justicia penal. Lo mismo se aplica al compartir: siempre les decimos a los niños que tienen que aprender a compartir, a tener en cuenta las necesidades de los demás, a ayudarse mutuamente; luego nos adentramos en el mundo real, donde asumimos que todo el mundo es naturalmente egoísta y competitivo. Pero un anarquista puntualizaría que, de hecho, lo que les decimos a nuestros hijos es correcto. Prácticamente todos los grandes logros que han merecido la pena en la historia de la humanidad, todos los descubrimientos o avances que han mejorado nuestras vidas, se han basado en la cooperación y la ayuda mutua; incluso hoy, la mayoría de nosotros gastamos más dinero en nuestros amigos y familiares que en nosotros mismos; aunque es probable que siempre haya personas competitivas en el mundo, no hay razón para que la sociedad se base en fomentar ese comportamiento, y mucho menos en hacer que las personas compitan por lo que son necesidades básicas de la vida. Eso solo beneficia a los intereses de quienes están en el poder, que quieren que vivamos con miedo unos de otros. Por eso los anarquistas abogan por una sociedad basada no solo en la libre asociación, sino también en la ayuda mutua. El hecho es que la mayoría de los niños crecen creyendo en la moral anarquista y luego, poco a poco, se dan cuenta de que el mundo de los adultos no funciona realmente así. Por eso muchos se vuelven rebeldes o se alienan, incluso llegan a ser suicidas en la adolescencia y, finalmente, se resignan y se amargan en la edad adulta; a menudo, su único consuelo es la capacidad de criar a sus propios hijos y fingirles que el mundo es justo. Pero ¿y si realmente pudiéramos empezar a construir un mundo que se basara, al menos, en principios de justicia? ¿No sería ese el mejor regalo que se le podría hacer a un hijo?

¿Crees que los seres humanos son intrínsecamente corruptos y malvados, o que ciertos tipos de personas (mujeres, personas de color, o que no son ricas ni tienen muchos estudios) son seres inferiores que deben ser gobernados por quienes son mejores que ellos?

Si tu respuesta ha sido afirmativa, parece que, al final, no eres anarquista. Pero si tu respuesta ha sido negativa, es probable que ya suscribas el 90 por ciento de los principios anarquistas y que, con toda probabilidad, vivas tu vida de una forma bastante acorde con ellos. Cada vez que tratas a otro ser humano con consideración y respeto, estás siendo anarquista. Cada vez que resuelves tus diferencias con los demás llegando a un compromiso razonable, escuchando lo que todos tienen que decir en lugar de dejar que una sola persona decida por todas las demás, estás siendo anarquista. Cada vez que tienes la oportunidad de obligar a alguien a hacer algo, pero decides apelar a su sentido de la razón o la justicia, estás siendo anarquista. Lo mismo ocurre cada vez que compartes algo con un amigo, o decides quién va a fregar los platos, o haces lo que sea con los ojos puestos en la equidad.

Ahora bien, se podría objetar que todo esto está muy bien como forma de que pequeños grupos de personas se lleven bien entre sí, pero gestionar una ciudad o un país es algo totalmente diferente. Y, por supuesto, hay algo de verdad en ello. Incluso descentralizando la sociedad y distribuyendo el poder lo mejor posible por pequeñas comunidades, seguirá habiendo muchas cosas que coordinar, desde la gestión de los ferrocarriles hasta la decisión de las orientaciones de la investigación médica. Pero el hecho de que algo sea complicado no significa que no haya ninguna forma de hacerlo democráticamente. Sería complicado, eso es todo. De hecho, los anarquistas tienen todo tipo de ideas y visiones diferentes sobre cómo podría gestionarse una sociedad compleja, aunque explicarlas rebasaría con creces el alcance de una breve introducción como esta. Basta con decir, en primer lugar, que mucha gente ha dedicado mucho tiempo a idear modelos sobre cómo podría funcionar una sociedad de veras democrática y sana; pero, en segundo lugar, y no menos importante, ningún anarquista pretende

tener un plan perfecto. Lo último que queremos es imponer modelos prefabricados a la sociedad. La verdad es que probablemente ni siquiera podamos imaginar la mitad de los problemas que surgirán cuando intentemos crear una sociedad democrática; en cambio, estamos seguros de que, con lo ingeniosos que somos los humanos, esos problemas siempre se pueden resolver, con tal de que se haga en el espíritu de nuestros principios básicos, que, en última instancia, son simplemente los de la decencia humana fundamental.

Ejército de altruistas

*Sobre el derecho alienado a hacer el bien**

> Ya saben, la educación, si la aprovechan al máximo, estudian mucho, hacen los deberes y se esfuerzan por ser buenos, pueden salir adelante. Si no, se quedan atrapados en Irak.
>
> JOHN KERRY (Partido Demócrata, Massachusetts)

> Kerry debe una disculpa a los miles de estadounidenses que prestan servicio en Irak, quienes respondieron al llamado de su país porque son patriotas y no porque fueran malos estudiantes.
>
> JOHN MCCAIN (Partido Republicano, Arizona)

El único destello de esperanza para los republicanos durante la campaña para las elecciones al Congreso de 2006 fue una broma de mal gusto del senador John Kerry —una broma que, evidentemente, iba dirigida a George Bush— y que ellos interpretaron como una insinuación de que Kerry pensaba que solo los que suspendían en la escuela acababan en el ejército. Todo

* Publicado originalmente en *Harper's Magazine*, enero de 2007, <harpers.org>.

fue muy hipócrita. La mayoría sabía perfectamente que lo que Kerry quería decir en realidad era que el presidente no era propiamente un lumbreras.

Pero la derecha olió sangre. El problema con esos «aristovagos» como Kerry, escribió un articulista de *National Review*, es que para ellos «las tropas no están en Irak por un profundo compromiso con esa misión (tienen que negarlo), sino por un sistema que se aprovecha de su falta de oportunidades sociales y económicas... Debemos machacarlos con eso sin tregua hasta el día de las elecciones, tal y como hicimos en 2004, porque es la razón de fondo por la que merecen perder».

Al final, no cambió mucho, porque la mayoría de los estadounidenses decidieron que tampoco estaban muy comprometidos con la misión porque ni siquiera sabían bien cuál era. Pero me parece que la pregunta que realmente nos tendríamos que hacer es: ¿por qué fue necesaria una catástrofe militar (y una estrategia para evitar cualquier asociación con el tipo de élites del noreste que Kerry representaba para muchos) para que los demócratas del Congreso salieran por fin del páramo político? O más aún: ¿por qué a los republicanos les ha salido tan bien esta estrategia?

Me llama la atención que, para llegar a la respuesta, hay que profundizar mucho más en la naturaleza de la sociedad estadounidense de lo que la mayoría de los comentaristas se atreven a hacer hoy en día. Estamos acostumbrados a reducir todas estas cuestiones a un «o esto o lo otro»: patriotismo u oportunidades, valores o cuestiones básicas como el empleo y la educación. Plantear las cosas de esta manera, en mi opinión, es hacerle el juego a la derecha. Es cierto que la mayoría de las personas se alistan en el ejército porque les faltan oportunidades. Pero la pregunta del millón es: ¿oportunidades para hacer qué?

Soy antropólogo y lo que sigue podría considerarse un abordaje antropológico de la cuestión. Se me ocurrió hace un año o dos, cuando asistí a una conferencia de Catherine Lutz, una compañera antropóloga de la Universidad de Brown que ha estudiado las bases militares estadounidenses en ultramar. Muchas de estas bases organizan programas de divulgación, en los

que los soldados se aventuran a hacer reparaciones en aulas o revisiones dentales gratuitas a los lugareños. Estos programas se crearon para mejorar las relaciones con las poblaciones locales, pero a menudo fallaban en este objetivo. Entonces, ¿por qué no los abandonó el ejército? La respuesta era que los programas tenían un impacto tan impresionante en los soldados que muchos de ellos se ponían eufóricos cuando los describían, llegando a hacer afirmaciones como «Por eso me alisté en el ejército», «Este es el auténtico significado del servicio militar: no solo defender a tu país, sino ayudar a la gente». La profesora Lutz está convencida de que la razón principal por la que estos programas siguen recibiendo financiación es que aumentan las probabilidades de que los soldados vuelvan a alistarse. Las propias estadísticas del ejército no ayudan en este sentido: sus encuestas no incluyen «ayudar a la gente» entre los motivos para alistarse. Resulta curioso que, de todas las opciones de respuesta, la preferida sea con diferencia la más noble de ellas, el «patriotismo».

Desde luego, los estadounidenses no se ven a sí mismos como una nación de altruistas frustrados. Al contrario: nuestra forma habitual de pensar tiende hacia un cinismo sin pelos en la lengua. El mundo es un mercado gigante; la gente está ahí por dinero; si quieres entender por qué ha pasado algo, lo primero es pregunta quién sale ganando con ello. Las mismas actitudes que salen a relucir en las trastiendas de los bares se repiten en las altas esferas de las ciencias sociales. La gran contribución de Estados Unidos al mundo en este aspecto ha sido el desarrollo de las teorías de la «elección racional», que parten de la premisa de que todo comportamiento humano puede entenderse como una cuestión de cálculo económico, de actores racionales que tratan de sacar el máximo provecho de cualquier situación al menor coste para ellos mismos. El resultado es que, en casi todos los ámbitos, el simple hecho del comportamiento altruista se considera una especie de enigma, y todo el mundo, desde los economistas hasta los biólogos evolutivos, ha buscado la fama intentando «resolverlo», es decir, explicar el misterio de por qué las abejas se sacrifican por las colmenas o los seres humanos sujetan

la puerta para que pase otra persona y dan indicaciones correctas a desconocidos. Al mismo tiempo, el caso de las bases militares sugiere la posibilidad de que, en realidad, los estadounidenses, sobre todo los menos acomodados, albergan el deseo frustrado de hacer el bien en el mundo.

No sería difícil reunir pruebas de que es así. Los estudios sobre donaciones para causas benéficas, por ejemplo, siempre han demostrado que los pobres son los más generosos: cuanto menores los ingresos, mayor la proporción que se suele donar a desconocidos. Lo mismo ocurre, por cierto, cuando se compara a la clase media con los ricos: un estudio sobre las declaraciones de la renta de 2003 concluyó que, si las familias más acaudaladas hubieran donado la misma proporción de sus activos que el promedio de una familia de clase media, las donaciones benéficas de ese año habrían ascendido a un total de 25.000 millones de dólares. (Todo ello a pesar de que los ricos disfrutan de mucho más tiempo y oportunidades para hacerlo.) Además, la beneficencia representa solo una pequeña parte del panorama. Si se desglosara lo que hace con su dinero el asalariado estadounidense medio, probablemente se descubriría que regala la mayor parte. Tomemos como ejemplo a un hombre que es cabeza de familia. Es probable que alrededor de un tercio de sus ingresos anuales acabe redistribuyéndose entre desconocidos, a través de impuestos y donaciones benéficas; otro tercio lo destinará de una forma u otra a sus hijos; y de lo que queda, probablemente la mayor parte la destine a otras personas o la comparta con ellas: regalos, viajes, fiestas, el pack de seis latas de cerveza para el partido de softbol local.

Alguien podría objetar que esto último es más un reflejo de la verdadera naturaleza del placer que otra cosa (¿quién querría darse un festín en un restaurante de lujo completamente a solas?), pero en realidad eso es solo una parte de la cuestión. Incluso nuestros caprichos tienden a seguir la lógica del regalo. Algunos podrían objetar también que gastarse una pequeña fortuna para enviar a los hijos a una guardería privada tiene más que ver con el estatus que con el altruismo. Quizá sea así, pero si observamos lo que ocurre en la vida real de las personas, es

evidente que este tipo de comportamiento satisface una necesidad psicológica idéntica. ¿Cuántos idealistas jóvenes a lo largo de la historia han logrado finalmente aceptar un mundo basado en el egoísmo y la codicia en el momento en que forman una familia? Si se asumiera que el altruismo es la principal motivación humana, esto tendría mucho sentido: la única forma en que pueden convencerse a sí mismos de abandonar su deseo de hacer el bien por el mundo en su conjunto es sustituirlo por un deseo aún más fuerte de hacer el bien por sus hijos.

Todo esto me lleva a pensar que la sociedad estadounidense podría funcionar de una manera completamente diferente a la que solemos suponer. Imaginemos por un momento que los Estados Unidos tal y como los conocemos hoy en día fueran la creación de algún ingenioso ingeniero social. ¿Qué supuestos sobre la naturaleza humana podríamos decir que este ingeniero habría utilizado? Sin duda, nada parecido a la teoría de la elección racional. Porque está claro que nuestro ingeniero social entiende que la única manera de convencer a los seres humanos de que se incorporen al mundo laboral y al mercado (es decir, a un trabajo mentalmente asfixiante y a una competencia feroz) es ofrecerles la perspectiva de poder así colmar de dinero a sus hijos, invitar a copas a sus amigos y, si se gana la lotería, poder pasar el resto de la vida financiando museos y suministrando medicamentos contra el sida a los países pobres de África. Mientras nuestros teóricos intentan constantemente quitar el velo de las apariencias y mostrar cómo todos esos gestos aparentemente desinteresados en realidad ocultan algún tipo de estrategia egoísta, en realidad, la sociedad estadounidense se entiende mejor como una batalla por el acceso al derecho a comportarse de forma altruista. El altruismo —o, al menos, el derecho a participar en actividades nobles— no es la estrategia. Es el premio. Como mínimo, creo que esto nos ayuda a comprender por qué la derecha ha sido mucho mejor que la izquierda en los últimos años a la hora de aprovechar los sentimientos populistas. Básicamente, lo hacen acusando a los liberales de privar a los estadounidenses de a pie del derecho a hacer el bien. Intentaré explicar lo que quiero decir con esto mediante una serie de argumentos.

ARGUMENTO I: Ni el egoísmo ni el altruismo son pulsiones naturales; de hecho, surgen en relación entre sí y ninguno de los dos sería concebible si no existiera el mercado.

Antes que nada, quisiera dejar claro que no creo que ni el egoísmo ni el altruismo sean inherentes a la naturaleza humana. Las motivaciones humanas casi nunca son así de simples. El egoísmo y el altruismo son más bien ideas que tenemos acerca de la naturaleza humana. Históricamente, uno tiende a surgir en respuesta al otro. En la antigüedad, por ejemplo, es precisamente cuando y donde vemos aparecer el dinero y los mercados que también observamos el auge de las religiones mundiales: el budismo, el cristianismo y el islam. Si alguien reserva un espacio aparte y anuncia: «Aquí lo único que encontrarás son cosas que comprar para ti mismo», no extraña que, en poco tiempo, alguien lo compense apartando otro espacio y declarando: «Sí, pero aquí deberás contemplar el hecho de que el yo y las cosas materiales no son tan importantes». Estas fueron, por supuesto, las primeras instituciones en desarrollar nuestras nociones modernas de beneficencia.

Incluso hoy en día, cuando actuamos fuera del ámbito del mercado o de la religión, rara vez podría decirse que nuestras acciones estén motivadas por algo tan simple como la codicia desenfrenada o la generosidad totalmente desinteresada. Cuando no tratamos con desconocidos, sino con amigos, familiares o enemigos, suelen entrar en juego un conjunto de motivaciones mucho más complejo: envidia, solidaridad, orgullo, dolor autodestructivo, lealtad, obsesión romántica, resentimiento, rencor, vergüenza, cordialidad, la anticipación de un disfrute compartido, voluntad de humillar a un rival, etc. Son ellas las que mueven los grandes dramas de nuestras vidas, las que inmortalizan los grandes novelistas como Tolstói y Dostoievski, pero que los teóricos sociales, por alguna razón, tienden a ignorar. Si viajamos a lugares donde no existen el dinero ni los mercados —por ejemplo, a ciertas zonas de Nueva Guinea o Amazonia—, lo que nos encontramos es precisamente ese complejo entramado de motivaciones. En las sociedades en las que la mayoría de la gen-

te vive en pequeñas comunidades, donde casi todos los que conocen son amigos, parientes o enemigos, los idiomas que se hablan ni siquiera suelen tener palabras que correspondan a *interés propio* o *altruismo*, mientras que incluyen vocabularios muy sutiles para describir la envidia, la solidaridad, el orgullo y similares. Sus relaciones económicas entre sí también tienden a basarse en principios mucho más sutiles. Los antropólogos han hecho correr ríos de tinta para tratar de comprender la dinámica de estas «economías del regalo» aparentemente exóticas, pero si nos parece extraño ver, por ejemplo, a hombres importantes confabulándose con sus primos para amasar una gran fortuna, que luego regalan a sus acérrimos enemigos para humillarlos públicamente, es porque estamos tan acostumbrados a operar en mercados impersonales que nunca se nos ocurre pensar cómo actuaríamos en un sistema económico en el que tratáramos a las personas en función de lo que realmente sentimos por ellas.

Actualmente, la tarea de erradicar este tipo de formas de vida recae en gran medida en los misioneros, representantes de aquellas mismas religiones mundiales que surgieron hace mucho tiempo como reacción al mercado. Por supuesto, los misioneros tienen como objetivo la salvación de las almas, pero rara vez interpretan que su función consiste simplemente en enseñar a las personas a aceptar a Dios y ser más altruistas. Casi siempre acaban intentando convencer a las personas de que sean más egoístas y más altruistas a la vez. Por un lado, se proponen enseñar a los «nativos» una disciplina laboral adecuada y tratan de involucrarlos en la compra y venta de productos para aumentar sus rendimientos. Por otro, les hablan de la vanidad de las cosas materiales y los aleccionan sobre el valor de las cosas superiores, como la entrega abnegada a los demás.

Argumento II: La derecha política siempre ha intentado acentuar esta división y, por lo tanto, se proclama defensora del egoísmo y del altruismo al mismo tiempo. La izquierda ha intentado borrarla.

¿No ayudaría esto a explicar por qué Estados Unidos, la sociedad industrializada más orientada al mercado del mundo, es también la más religiosa? O, lo que es aún más sorprendente, ¿por qué el país que vio nacer a Tolstói y Dostoievski pasó gran parte del siglo XX tratando de erradicar por completo tanto el mercado como la religión?

Mientras que la izquierda política siempre ha intentado borrar esta distinción, ya sea tratando de crear sistemas económicos que no estén impulsados por el afán de lucro o sustituyendo la caridad privada por una u otra forma de apoyo comunitario, la derecha política siempre se ha beneficiado de ella. En Estados Unidos, por ejemplo, el Partido Republicano está dominado por dos alas ideológicas: la libertaria y la «derecha cristiana». En un extremo, los republicanos son fundamentalistas del libre mercado y defensores de las libertades individuales (aunque consideren que esas libertades son en gran medida una cuestión de elección del consumidor); en el otro, son fundamentalistas de una variedad más literal, recelosos de la mayoría de las libertades individuales, pero entusiastas de los mandamientos bíblicos, los «valores familiares» y las buenas obras caritativas. A primera vista, podría parecer sorprendente que una alianza de este tipo se mantenga unida (y, sin duda, existen tensiones continuas, sobre todo en lo que respecta al aborto). Lo cierto es que las coaliciones de derecha casi siempre adoptan alguna variante de esta forma. Se podría decir que el enfoque conservador siempre ha consistido en soltar a los perros del mercado, sembrando el caos entre todas las verdades tradicionales; y luego, en medio de esta tumultuosa inseguridad, ofrecerse como el último bastión del orden y la jerarquía, los defensores incondicionales de la autoridad de las iglesias y los sacerdotes contra los bárbaros que ellos mismos han dejado sueltos. Puede que sea una estafa, pero funciona de maravilla; y logra que la derecha acabe pareciendo tener el monopolio de los valores. Podríamos decir que consiguen ocupar ambas posiciones, a ambos lados de la división: el egoísmo extremo y el altruismo extremo.

Fijémonos por un momento en la palabra «valor». Cuando los economistas hablan de valor, en realidad se refieren al di-

nero, o más precisamente, a aquello que el dinero mide; también, a aquello que los agentes económicos supuestamente persiguen. Cuando trabajamos para ganarnos la vida, o compramos y vendemos cosas, se nos recompensa con dinero. Pero cuando no estamos trabajando, comprando o vendiendo, cuando nos motiva cualquier otra cosa que no sea el deseo de obtener dinero, de repente nos encontramos en el ámbito de los «valores». Los más comúnmente invocados son, por supuesto, los «valores familiares» (lo cual no tiene nada de extraordinario, ya que la forma más común de trabajo no remunerado en la mayoría de las sociedades industriales es la crianza de los hijos y las tareas domésticas), pero también hablamos de valores religiosos, valores políticos, los valores que se atribuyen al arte o al patriotismo; incluso se podría incluir la lealtad a nuestro equipo de baloncesto favorito. Todos ellos se consideran compromisos que no están, o no deberían estar, corrompidos por el mercado. Al mismo tiempo, también se consideran totalmente únicos; mientras que el dinero hace que todas las cosas sean comparables, los «valores» como la belleza, la piedad o la integridad no pueden, por definición, compararse. No existe ninguna fórmula matemática para calcular cuánta integridad personal es justo sacrificar por amor al arte, o cómo equilibrar las responsabilidades hacia la familia con las responsabilidades hacia Dios. (Obviamente, la gente hace este tipo de concesiones todo el tiempo, pero no se pueden cuantificar.) Podríamos decir que, si el valor es simplemente lo que es importante para uno mismo, entonces el dinero le presta una forma líquida a la importancia, nos permite comparar cantidades precisas de importancia e intercambiarlas entre sí. Al fin y al cabo, si alguien acumula una gran cantidad de dinero, lo primero que probablemente hará es intentar convertirlo en algo único, ya sean los nenúfares de Monet, un caballo de carreras premiado o una cátedra en una universidad.

Lo que está en juego en cualquier economía de mercado es precisamente la capacidad de realizar estas transacciones, de convertir el «valor» en «valores». Todos hacemos un esfuerzo por situarnos en una posición en la que podamos dedicarnos a

algo que permita superarnos a nosotros mismos. Cuando a los liberales les va bien en Estados Unidos, es porque pueden encarnar esa posibilidad: los Kennedy, por ejemplo, son los iconos demócratas por excelencia, no solo porque empezaron como inmigrantes irlandeses pobres que ganaron enormes cantidades de dinero, sino porque se considera que, en última instancia, fueron capaces de convertir todo ese dinero en nobleza de carácter.

Argumento III: El verdadero problema de la izquierda estadounidense es que, aunque intenta de cierta manera borrar la división entre egoísmo y altruismo, valor y valores, lo hace principalmente por sus propios hijos. Esto ha permitido a la derecha, paradójicamente, autoproclamarse defensora de la clase obrera.

Todo esto podría ayudar a explicar por qué la izquierda en Estados Unidos está hecha un caos. Lejos de promover nuevas visiones que desdibujen la diferencia entre egoísmo y altruismo, entre valor y valores, o de ofrecer un modelo para pasar de uno a otro, los progresistas ni siquiera parecen capaces de pensar en cómo superarlo. Tras las últimas elecciones presidenciales, el gran debate en los círculos progresistas fue sobre la importancia relativa de las cuestiones económicas frente a lo que se dio en llamar las «guerras culturales». ¿Perdieron los demócratas porque no fueron capaces de plantear alternativas económicas plausibles, o ganaron los republicanos porque lograron movilizar a los cristianos conservadores en torno a la cuestión del matrimonio homosexual? Como digo, el mero hecho de que los progresistas planteen la cuestión de esta manera no solo demuestra que están atrapados en los términos de análisis de la derecha, sino que tampoco comprenden cómo funciona realmente Estados Unidos.

Para ilustrar lo que quiero decir, pondré como ejemplo el extraño carisma popular de George W. Bush, al menos hasta hace poco. En 2004, la mayoría de la *intelligentsia* liberal de Estados Unidos parecía incapaz de entenderlo. Tras las elec-

ciones, muchos de estos liberales se quedaron a cuadros sospechando que, precisamente, era por lo que más odiaban de Bush que muchos de sus electores lo habían votado. Pensemos en los debates, por ejemplo. Si se han de creer las estadísticas, millones de estadounidenses que vieron el cara a cara entre George Bush y John Kerry concluyeron que Kerry había ganado, pero aun así votaron por Bush. Era difícil no pensar que, al final, la elocuencia de Kerry, su habilidad con las palabras y sus argumentos, había jugado en su contra.

Esto es algo que saca de quicio a los liberales. No pueden entender por qué la gente equipara un liderazgo capaz con actuar como un idiota. Tampoco pueden entender cómo un hombre nacido de una de las familias más elitistas del país, que estudió en Andover, Yale y Harvard, y cuya expresión facial característica es una mueca autocomplaciente, podría convencer a alguien de que es un «hombre del pueblo». Debo admitir que a mí también me ha costado entenderlo. Como hijo de padres de clase obrera que ganó una beca para Andover en la década de 1970 y, finalmente, un trabajo en Yale, he pasado gran parte de mi vida en presencia de hombres como Bush, que destilan privilegio y autocomplacencia. Pero la verdad es que casos como el mío, de ascenso social significativo gracias a los logros académicos, son cada vez menos habituales en Estados Unidos.

Por supuesto, Estados Unidos sigue viéndose a sí mismo como una tierra de oportunidades, y sin duda lo es desde la perspectiva de un inmigrante de Haití o Bangladesh. Sin duda, en términos de movilidad social general, seguimos comparándonos favorablemente con países como Bolivia o Francia. Pero Estados Unidos siempre ha sido un país construido sobre la promesa de ascenso social ilimitado. La condición obrera se ha considerado tradicionalmente como una etapa intermedia, como algo por lo que pasa la familia de uno en el camino hacia algo mejor. Lincoln solía destacar que la democracia estadounidense se debía a la ausencia de una clase de trabajadores asalariados permanentes. En la época de Lincoln, el ideal era que fueran principalmente los inmigrantes los que trabajaran

como asalariados, y que lo hicieran para ahorrar lo suficiente para hacer otra cosa: como mínimo, comprar tierras y convertirse en colonos en la frontera.

La cuestión no es cuán acertado era este ideal, sino que para la mayoría de los estadounidenses era una imagen plausible. Cada vez que se percibe que el camino está obstruido, se produce un profundo malestar. El cierre de la frontera provocó amargas luchas laborales y, a lo largo del siglo XX, la expansión constante y rápida del sistema universitario estadounidense podría considerarse una especie de sustituto. Especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, se invirtieron enormes recursos en la expansión del sistema de educación superior, que creció muy rápidamente, y todo ello se promovió de forma bastante explícita como un medio de movilidad social. Durante la Guerra Fría, esto sirvió casi como un contrato social implícito, que ofrecía a las clases trabajadoras no solo una vida cómoda sino también la oportunidad de que sus hijos no siguieran siendo clase trabajadora.

El problema, por supuesto, es que un sistema de educación superior no puede expandirse hasta el infinito. Llega un momento en el que una parte considerable de la población no logra encontrar un trabajo que se ajuste siquiera remotamente a sus calificaciones, que tiene todas las razones para estar disgustada por su situación y que además tiene acceso a toda la historia del pensamiento radical. Durante el siglo XX, esta era justamente la situación más propicia para desencadenar revueltas e insurrecciones: los héroes revolucionarios, desde Mao hasta Fidel Castro, resultaban ser casi siempre hijos de padres pobres que se habían esforzado por ofrecer a sus hijos una educación burguesa, solo para darse cuenta de que la educación burguesa no garantiza de por sí el acceso a la burguesía. A finales de los años sesenta y principios de los setenta, justo cuando la expansión del sistema universitario llegó a un punto muerto, los campus, como era de esperar, estaban en plena ebullición.

Lo que siguió podría considerarse una especie de acuerdo. Los radicales del campus fueron reintegrados en la universi-

dad, pero se dedicaron principalmente a formar a los hijos de la élite. A medida que el coste de la educación se disparaba, se recortaban las ayudas económicas y el Gobierno comenzaba a perseguir agresivamente las deudas de los préstamos estudiantiles que antes existían principalmente sobre el papel, las perspectivas de movilidad social a través de la educación —sobre todo, la educación en humanidades— se vieron limitadas enseguida. El número de estudiantes de clase trabajadora en las principales universidades, que creció de forma constante hasta al menos a finales de los años sesenta, lleva décadas disminuyendo. Si el resentimiento de los votantes de clase trabajadora de Bush tiende a dirigirse más a los intelectuales que a los ricos, la razón más probable es que pueden imaginar situaciones en las que podrían hacerse ricos, pero no pueden imaginar ninguna en la que ellos, o cualquiera de sus hijos, puedan llegar a formar parte de la clase intelectual. Si lo pensamos bien, no es una valoración descabellada. Un mecánico de Nebraska sabe que es altamente improbable que su hijo o su hija lleguen a ser ejecutivos de Enron; pero no imposible. Por otro lado, las probabilidades de que su hijo, por muy talentoso que sea, llegue a ser abogado internacional especializado en derechos humanos o crítico teatral del *New York Times* son prácticamente nulas. Aquí debemos recordar no solo los cambios en la educación superior, sino también el papel de las prácticas no remuneradas, o efectivamente no remuneradas. En Estados Unidos se ha convertido en una realidad que, si uno elige una carrera por cualquier motivo que no sea el dinero, durante el primer o los dos primeros años no cobrará. Esto es cierto si uno quiere dedicarse a actividades altruistas, por ejemplo, al sector de las organizaciones benéficas o las ONG, o ser activista político. Pero también es cierto si uno quiere perseguir valores como la belleza o la verdad: formar parte del mundo de los libros, del mundo del arte o ser periodista de investigación. Esta costumbre cierra *de facto* cualquier carrera de este tipo a cualquier estudiante pobre que realmente haya cursado estudios de humanidades. Por supuesto, estas estructuras de exclusión siempre han existido, especialmente en los niveles más altos, pero en

las últimas décadas las vallas se han convertido en auténticas murallas.

Si el hijo de ese mecánico, o su hija, tiene otras ambiciones, ¿a qué puede aspirar realmente? Solo a dos cosas, probablemente. Puede buscar empleo en la iglesia local, lo cual es difícil de conseguir; o puede alistarse en el ejército.

Este es, por supuesto, el secreto de la nobleza. Ser noble es ser generoso, altruista, perseguir valores superiores. Pero también es poder hacerlo porque uno no tiene que preocuparse demasiado por el dinero. Y esto es lo que hacen nuestros soldados cuando ofrecen revisiones dentales gratuitas a los lugareños: se les paga (poco, pero lo suficiente) por hacer el bien por los demás. Desde este punto de vista, también es más fácil ver lo que realmente ocurrió en las universidades a principios de los sesenta: el «acuerdo» que antes he mencionado. Los radicales universitarios se propusieron crear una nueva sociedad que borrara la distinción entre egoísmo y altruismo, entre valor y valores. No funcionó, pero se les compensó, en cierto modo, con el privilegio de utilizar el sistema universitario para crear vidas que lo hicieran; de forma modesta, recibir apoyo para sus necesidades materiales mientras perseguían la virtud, la verdad y la belleza y, sobre todo, transmitir ese privilegio a sus propios hijos. No se les puede culpar por haberlo aceptado. Pero tampoco se puede culpar al resto del país por volcar en ellos un profundo resentimiento. No porque rechacen el proyecto: como digo, esto es Estados Unidos.

Como siempre pregunto a los activistas que participan en el movimiento por la paz y en las campañas contra el reclutamiento: ¿por qué se alistan en el ejército los jóvenes de clase obrera? Se alistan porque, como cualquier otro joven, quieren huir del tedioso mundo del trabajo y del consumismo sin sentido para vivir una vida de aventura y camaradería y sentir que están haciendo algo realmente noble. Se alistan en el ejército porque quieren ser como tú.

Preocuparse demasiado

*Esa es la maldición de la clase obrera**

¿Por qué todo el mundo ha aceptado el supuesto de la austeridad? Porque la solidaridad ha pasado a considerarse una plaga.

«Lo que no entiendo es por qué la gente no se está rebelando en las calles.» De vez en cuando se lo oigo decir a personas de entornos pudientes y poderosos. Hay una especie de incredulidad. «Después de todo —parece decir el subtexto—, gritamos a voz en cuello cuando algo amenaza nuestros paraísos fiscales; si alguien pretendiera quitarme el acceso a la comida o a la vivienda, yo estaría quemando bancos y asaltando el Parlamento. ¿Qué le pasa a esta gente?»

Es una buena pregunta. Uno pensaría que un Gobierno que ha infligido tanto sufrimiento a quienes menos recursos tienen para resistir, sin siquiera haber logrado revertir la situación económica, habría corrido el riesgo de cometer un suicidio político. En cambio, casi todo el mundo ha aceptado el planteamiento básico de la austeridad. ¿Por qué? ¿Por qué los políticos que prometen más sufrimiento obtienen la anuencia de la clase trabajadora, por no decir su apoyo?

Creo que la nota de perplejidad con la que he empezado ofrece una respuesta parcial. Puede que la clase trabajadora, como se nos recuerda constantemente, sea menos meticulosa en cuestiones de ley y decoro que sus «superiores», pero también es mucho menos egocéntrica. Se preocupa más por sus

* Publicado originalmente en *The Guardian*, 26 de marzo de 2014, <theguardian.com>.

amigos, sus familias y sus comunidades. En su conjunto, al menos, es mucho más amable.

En cierta medida, esto parece reflejar una ley sociológica universal. Las feministas llevan tiempo señalando que quienes ocupan los escalones más bajos de cualquier estructura social desigual tienden a pensar y, por lo tanto, a preocuparse por quienes ocupan los escalones más altos más de lo que estos piensan o se preocupan por ellos. Las mujeres de todo el mundo tienden a pensar y saber más sobre la vida de los hombres que los hombres sobre la de las mujeres, al igual que los negros saben más sobre los blancos, los empleados sobre los empleadores y los pobres sobre los ricos.

Y en los humanos, que son criaturas empáticas, el conocimiento lleva a la compasión. Si los ricos y poderosos pueden permanecer ajenos e indiferentes es porque se lo pueden permitir. Varios estudios psicológicos recientes lo han confirmado. Quienes nacieron de familias de la clase obrera obtienen invariablemente mejores resultados en las pruebas que miden los sentimientos de los demás que los vástagos de clases acaudaladas o con abolengo profesional. En cierto modo, no es de extrañar. Al fin y al cabo, eso es en gran medida lo que significa ser «poderoso»: no tener que preocuparse demasiado por lo que piensan y sienten los que están alrededor. Los poderosos contratan a otros para que lo hagan por ellos.

¿Y a quiénes contratan? Principalmente a hijos de la clase trabajadora. Creo que aquí tendemos a estar tan cegados por una obsesión (¿me atrevería a decir una idealización?) con el trabajo en fábricas como nuestro paradigma del «trabajo real», que hemos olvidado en qué consiste realmente la mayor parte del trabajo humano.

Ya en tiempos de Karl Marx o Charles Dickens, los barrios obreros albergaban a muchas más criadas, limpiabotas, basureros, cocineros, enfermeras, cocheros, maestros, prostitutas y vendedores ambulantes que empleados en minas de carbón, fábricas textiles o fundiciones de hierro. Tanto más hoy en día. Lo que consideramos el trabajo arquetípico de las mujeres —cuidar a personas, atender sus deseos y necesidades, expli-

car, tranquilizar, anticipar lo que el jefe quiere o piensa, por no hablar de cuidar, vigilar y mantener plantas, animales, máquinas y otros objetos— representa una proporción mucho mayor de lo que hace la clase obrera cuando trabaja que martillear, tallar, trasegar o cosechar.

Esto es cierto no solo porque la mayoría de la clase obrera son mujeres (que también son mayoría entre la población en general), sino porque tenemos una visión sesgada incluso de lo que hacen los hombres. Como tuvieron que explicar hace poco los trabajadores del metro en huelga a los indignados viajeros, los «revisores» no pasan la mayor parte del tiempo revisando billetes, sino dando explicaciones a la gente, arreglando cosas, buscando niños perdidos y cuidando de personas mayores, enfermas y desorientadas.

Si lo pensamos un poco, ¿no es de esto básicamente de lo que va la vida? Todos los seres humanos somos proyectos de creación mutua. Buena parte del trabajo que hacemos consiste en trabajarnos unos a otros. Lo que pasa es que la clase obrera hace una parte desproporcionada. Es la clase cuidadora, y siempre lo ha sido. Es solo la demonización constante de los pobres por parte de quienes se benefician de su labor de cuidado lo que hace difícil, en un foro público como este, reconocerlo.

Como hijo de una familia de clase trabajadora, puedo confirmar que eso era realmente de lo que estábamos orgullosos. Nos repetían una y otra vez que el trabajo era una virtud en sí mismo, que forjaba el carácter o algo por el estilo, pero nadie lo creía. Casi todos pensábamos que era mejor evitar el trabajo, a menos que beneficiara a otros. Pero del trabajo que sí lo hacía, ya fuera construir puentes o vaciar orinales, uno podía sentirse orgulloso con razón. Y había otra cosa de la que sin duda nos sentíamos orgullosos: que éramos el tipo de personas que se cuidaban unas a otras. Eso era lo que nos diferenciaba de los ricos, que, por lo que la mayoría de nosotros podíamos deducir, la mitad de las veces apenas se preocupaban por sus propios hijos.

Hay una razón por la que la virtud burguesa por excelencia es el ahorro, y la virtud obrera por excelencia es la solidaridad.

Pero esta es precisamente la cuerda de la que pende esa clase en estos momentos. Hubo un tiempo en que preocuparse por la comunidad podía ser sinónimo de luchar por la clase obrera. En aquellos días hablábamos de «progreso social». Hoy vemos los efectos de una guerra implacable contra la idea misma de la política de la clase trabajadora o la comunidad obrera. Eso ha dejado a la mayoría de los trabajadores con pocas formas de expresar ese cuidado, salvo dirigirlo hacia alguna abstracción fabricada: «nuestros nietos», «la nación», ya sea a través del patriotismo chovinista o de llamamientos al sacrificio colectivo.

El resultado es el mundo al revés. Generaciones de manipulación política han logrado convertir ese sentido de solidaridad en una lacra. Nuestra solidaridad se ha convertido en un arma apuntada hacia nosotros. Y es probable que siga siendo así hasta que la izquierda, que dice hablar en nombre de los trabajadores, empiece a pensar seriamente y con sentido estratégico en aquello en que consiste realmente la mayoría del trabajo y qué tiene de virtuoso para quien lo hace.

La rebelión de las clases cuidadoras*

Esta conferencia conmemora los cincuenta años del inicio de los acontecimientos que luego se conocerían como Mayo del 68, el momento más emocionante de lo que Immanuel Wallerstein llamó «la revolución mundial de 1968», y estoy aquí, supongo, en parte por mi modesto papel en lo que él también llamó «la revolución mundial de 2011». Por eso pensé que sería oportuno reflexionar sobre algo de lo que ha cambiado entre ambas.

Mil novecientos sesenta y ocho se ha presentado en muchas ocasiones como el último suspiro del sueño de insurrección de los trabajadores e intelectuales que unieron fuerzas para alzarse contra las burocracias del Estado y del capital. Tras él se encendió una especie de gran hoguera intelectual, en la que se arrojaron uno a uno todos los principios de la ortodoxia radical anterior, y en particular de la ortodoxia marxista: la dialéctica, la alienación, la emancipación, la crítica y, sobre todo, la noción de que el proletariado, o probablemente cualquiera (el pueblo, la propia humanidad), podía ser el sujeto revolucionario propiamente dicho, o incluso reafirmarse como algo que de veras existe. Esto dejó a quienes pretendían rebelarse contra el sistema en la situación obviamente incómoda de no saber exactamente en nombre de quién se rebelaban.

Por supuesto, hubo varios intentos para resolver este problema, desde la «multitud» posobrerista hasta el más reciente 99

* Conferencia presentada en el Collège de France, 2018.

por ciento. Pero en lugar de hacer una valoración crítica, pensé que sería más interesante empezar observando qué tipo de movimientos han surgido hasta 2011 —empezando por aquellos en los que yo mismo he participado, desde el «movimiento de movimientos» de la alterglobalización hasta Occupy Wall Street— y, siguiendo su estela, analizar sus rasgos comunes y determinar por qué han adoptado esa forma. En general, no se trata de movimientos proletarios en el sentido clásico, aunque suelen contar con un fuerte apoyo de la clase trabajadora, pero tampoco se han basado en la identidad. La mayoría se organizan en torno a un núcleo activista bastante típico de la composición de las vanguardias revolucionarias de los siglos XIX o XX, es decir, una confluencia de hijos rebeldes de las clases profesionales y de hijos frustrados de las clases populares con aspiraciones de ascenso social que han descubierto que adquirir una educación burguesa no garantiza el acceso a la burguesía. (Yo sería un ejemplo clásico de esta última categoría.) Sin embargo, lo realmente crucial es la naturaleza cambiante del electorado principal o la base de apoyo de los movimientos, que aún era algo opaca durante el movimiento antiglobalización, pero que se hizo realmente evidente una década más tarde, con la aparición de la clase de cuidadores, es decir, en su definición más amplia, cualquier persona que consideraba que su trabajo consistía principalmente en ayudar, cuidar o promover el desarrollo o el florecimiento de otros seres humanos (o, posiblemente, de otros seres vivos), lo que yo denominé las clases cuidadoras, o la clase empática (Nafe Krandi-Mayor) o la corteguesía (*courgeoisie*, Holly Wood).

Me llamó mucho la atención la página de Tumblr «We are the 99 percent» («Somos el 99 por ciento»), creada en los primeros días del movimiento Occupy, donde los simpatizantes que estaban demasiado ocupados trabajando para participar en las ocupaciones podían expresar su apoyo sosteniendo carteles escritos a mano en los que describían su situación, terminando siempre con «Yo soy el 99 por ciento». Eran miles. Una vez me pasé la tarde leyéndolas todas, una por una, y descubrí que no solo entre el 75 y el 80 por ciento eran de mujeres, sino que una

inmensa mayoría se dedicaban a la enseñanza, la salud, la prestación de servicios sociales o algún campo que implicaba directamente ayudar o cuidar a otras personas. Sorprendía lo uniformes que eran sus quejas: básicamente que, si uno insistía en seguir una carrera que le permitiera cuidar de los demás, que se consideraba socialmente útil, o incluso no socialmente destructiva, invariablemente se le pagaba tan mal y se la dejaba tan endeudada que ni siquiera podía cuidar de su propia familia. Así es como empecé a pensar en Occupy como «la rebelión de las clases cuidadoras», pero esto abre una serie de cuestiones importantes sobre la organización camaleónica del capitalismo, la naturaleza cambiante del trabajo y las ideas acerca del valor que tiene, y la composición de la fuerza laboral.

La naturaleza del capitalismo contemporáneo, si es que se le puede llamar así

Aquí me veo obligado a repasar muy brevemente una serie de argumentos relacionados entre sí que he expuesto en otras ocasiones y que, aunque se alejan un poco de las interpretaciones convencionales, tendré que limitarme a resumir en lugar de demostrarlos de alguna manera. Simplemente, pediré la comprensión de mi auditorio y los enumeraré.

1. **Clase dominante**: desde los años setenta y ochenta, se ha producido una fusión de las altas esferas de las burocracias corporativas con las finanzas, a las que antes se oponían.
2. **Papel del Estado**: dado que esta nueva clase dominante basaba cada vez más sus ingresos en la obtención de rentas, la creación de deuda y el comercio de deuda («financiarización»), cambió la relación entre el Estado y el capital; el Estado ya no era principalmente un garante de los derechos de propiedad que permitían la extracción de excedentes a través del salario, sino que desempeñaba cada vez más un papel directo en esa extracción

(«por medios jurídico-políticos»), lo que a su vez significó que las burocracias estatales y corporativas no solo se expandieran, sino que se fusionaran, hasta el punto de que, en muchos casos, es imposible decir dónde empieza una y termina la otra. Esto quedó ilustrado de forma dramática en los rescates «demasiado grandes para quebrar» de 2008, pero se ha convertido en un elemento fundamental del nuevo orden económico.

3. **Organización de la fuerza laboral**: el discurso popular hablaba del auge de la «economía de servicios», pero, en realidad, el número de proveedores de servicios reales, en el sentido de camareros o peluqueros, se ha mantenido prácticamente sin cambios durante el último siglo, en torno al 20 por ciento; lo que ha cambiado drásticamente es el número de trabajadores administrativos, de información y de supervisión, que se ha expandido hasta superar con creces la mitad de la fuerza laboral en los países ricos durante las últimas décadas. Lo más destacado de muchos de estos puestos de trabajo —y esto incluye sectores enteros que se han disparado, como el derecho corporativo, el telemarketing, el *lobbying* y la administración universitaria— es que la gran mayoría de quienes trabajan en estos campos, al menos en los escalones más bajos, están convencidos de que sus trabajos son totalmente inútiles.

Esto último es el descubrimiento más sorprendente de mi propia investigación sobre el trabajo, que al principio llevé a cabo de forma relativamente desordenada, más por motivos políticos que como parte de mi trabajo académico. Hace tiempo que me llamó la atención que muchas de las justificaciones habituales de las desigualdades capitalistas ya no tienen casi ningún sentido (me refiero a los argumentos basados en que el capitalismo mejora el nivel de vida de los pobres, crea una clase media en crecimiento y políticamente estable, o impulsa un rápido avance tecnológico), y que se mantienen en gran medida por imperativos morales, siendo los más poderosos y

universalmente aceptados el poder moral del trabajo y el poder moral de la deuda. Mi investigación sobre la moralidad de la deuda, al igual que sobre las formas contemporáneas de trabajo, estaba pensada esencialmente como una intervención política: tratar de comprender tanto los puntos fuertes como las debilidades del oponente. Lo que descubrí fue que, a lo largo del siglo XX, la mayoría de las personas en las economías desarrolladas realmente han interiorizado la moralidad del trabajo, es decir, que cualquiera que no trabaje más duro de lo que le gustaría en algo que no le gusta mucho, preferiblemente bajo la supervisión de algún tipo de jefe muy estricto, no es realmente una persona plenamente moral, y seguramente no merece el apoyo de su comunidad. Este impulso moral había generado una situación perversa y paradójica en la que un porcentaje enorme de la fuerza laboral estaba convencido de que no hacía absolutamente nada en su trabajo y de que, si este desapareciera, todo seguiría exactamente igual. El artículo original que escribí al respecto, «Sobre el fenómeno de los trabajos de mierda», en 2013, era más un experimento mental que otra cosa: especulé que esa era la razón por la que las predicciones de Keynes de una semana laboral de quince horas nunca se hicieron realidad; quizá lo que Keynes denominó «desempleo tecnológico» —que se supone que todos debemos creer que fue una falsa alarma que advertía de algo que nunca llegó a suceder— sí que sucedió, pero que, en lugar de reducir las horas y redistribuir el trabajo necesario, decidimos colectivamente inventar trabajos sin sentido para mantener las tasas de desempleo estables entre el 5 y el 8 por ciento. En aquel momento no especulé mucho sobre quiénes eran realmente esos «nosotros», salvo para observar que los que dirigían las cosas eran conscientes, y sin duda estaban satisfechos, de que, como dijo George Orwell, «una población ocupada trabajando, incluso en ocupaciones completamente inútiles, no tiene tiempo para hacer mucho más». La respuesta fue abrumadora y confirmó con creces la premisa: no solo el artículo, publicado en un medio muy desconocido, se hizo viral al instante y se tradujo en pocas semanas a más de una docena de idiomas,

sino que se realizaron encuestas que confirmaron que, al menos en los Países Bajos y el Reino Unido, entre el 37 y el 40 por ciento de los empleados de todas las profesiones estaban convencidos de que sus trabajos eran perfectamente innecesarios e inútiles, y quizá solo la mitad estaban totalmente convencidos de que sus trabajos tenían alguna utilidad social real.

Una cifra muy superior a lo que yo esperaba.

Las razones del auge de los trabajos de mierda son complejas, pero parecen tener que ver directamente con la financiarización: yo mismo he acuñado el término «feudalismo gerencial» para referirme a la proliferación infinita de niveles intermedios de administración, ya se trate del aumento exponencial del personal administrativo en las universidades (puesto que reorganizar la educación según criterios empresariales se ha traducido en buena medida en el traspaso del poderes a un nuevo funcionariado seudoejecutivo que enseguida se empeña en comandar cada uno un pequeño ejército de subordinados como marca básica de estatus), o de la creación de nuevas capas de mandos intermedios de gestión en las empresas, o en las industrias creativas (productores, conservadores, etc.), cuyo trabajo parece consistir principalmente en obligar a los verdaderos productores a dedicar cada vez más tiempo a rituales de marketing interno. Lo que me sorprende a raíz de mi propia investigación es cuánta miseria y sufrimiento social generan estos trabajos, un sufrimiento tanto más profundo cuanto que no existe prácticamente ninguna forma aceptable de hablar de él.

También plantea cuestiones muy interesantes sobre las teorías populares del valor social, porque, por supuesto, que una trabajadora considere que su trabajo administrativo bien remunerado carece de «valor» social implica que ella cree que existe algún criterio para medir el valor distinto al que dicta el mercado. De hecho, la valoración que hace el mercado del valor de las distintas formas de trabajo no solo no se corresponde con las concepciones populares de lo que realmente aportan a la sociedad, sino que parece existir una relación inversa: salvo

contadas excepciones, el principio parece ser que cuanto más se considera que el trabajo de una persona es útil socialmente, cuanto más se reconoce que ayuda a los demás, menos probable es que se le pague por ello. Debo destacar que esto no es solo un efecto de oferta y demanda, aunque el instinto inicial de los economistas, o de aquellos que creen que nuestra sociedad realmente se rige por una lógica de mercado, sería decir que debe ser así. Por ejemplo, Estados Unidos atraviesa desde hace años una grave escasez de enfermeras cualificadas y un exceso de licenciados en Derecho. Sin embargo, los salarios relativos de las enfermeras y los abogados corporativos siguen sin cambiar. Es evidente que las razones reales del precio de la mano de obra, al igual que el precio de la mayoría de las cosas, poco tienen que ver con las fuerzas del mercado y mucho con diversas formas de poder institucional. Pero lo que realmente quiero destacar, lo que realmente llama la atención, es hasta qué punto la gente parece sentir que así es como *deberían* ser las cosas. Quizá el ejemplo más claro de esto sea la actitud hacia los profesores de primaria y secundaria, a quienes, según se dice a menudo, no se les debería pagar demasiado, porque, al fin y al cabo, «no queremos que sea el dinero la motivación principal de las personas que enseñan a nuestros hijos». Pero esta actitud está más generalizada todavía: no es solo que los empleadores consideren que, si hay una tarea que cualquiera podría realizar por cualquier motivo que no sea el dinero (por ejemplo, el trabajo de traducción o el diseño gráfico), realmente deberían idear una forma de conseguir que alguien la realizara de forma gratuita; sino que aquellos que disfrutan de su trabajo, o incluso son capaces de disfrutar del hecho de que su trabajo realmente ayuda a otros, no deberían cobrar, o al menos, no tanto: solo las personas que trabajan únicamente por dinero merecen cobrarlo en una suma respetable.

Es casi como si la vieja máxima estoica *virtus ipsa pretium sui*, de que la virtud es o debería ser su propia recompensa, se hubiera convertido en un principio rector de nuestra vida económica.

Estos sentimientos tienen enormes repercusiones políticas. Creo sinceramente que sin ellos no es posible entender la política de austeridad. En el Reino Unido, por ejemplo, ocho años de «austeridad» han supuesto recortes salariales objetivos para casi todos aquellos cuyo trabajo proporciona beneficios inmediatos y evidentes a los demás: enfermeras, conductores de autobús, bomberos, trabajadores de las cabinas de información ferroviaria, personal médico de urgencias... Se ha llegado a un extremo en el que hay enfermeras a tiempo completo que dependen de la ayuda de los bancos de alimentos. Sin embargo, crear esta situación se convirtió en un motivo de orgullo para el partido en el poder, hasta tal punto que se sabía que los parlamentarios aplaudían al tumbar proyectos de ley para aumentar el salario de las enfermeras o la policía. El mismo partido adoptó una postura notoriamente permisiva ante el fuerte aumento de la remuneración de los banqueros de la City que, unos años antes, casi habían hundido la economía mundial. Pero ese Gobierno siguió gozando de gran popularidad. Da la sensación, o eso parece, de que el espíritu de sacrificio colectivo por el bien común debe recaer de manera desproporcionada sobre aquellos que han decidido voluntariamente dedicarse y sacrificarse laboralmente por el bien común.

Una consecuencia de ello es que, en la mayoría de los países, la política nacional se ha organizado en torno a un complejo entramado de resentimientos (a menudo tácitos) que, en cierto sentido, aseguran la cohesión nacional. Quienes están atrapados en trabajos de mierda están resentidos con los sectores de la clase trabajadora que tradicionalmente realizan trabajos productivos o cuyo trabajo ayuda claramente a otros: de ahí, por ejemplo, la insólita ira dirigida, en Estados Unidos, contra los trabajadores sindicalizados del sector automovilístico o contra los profesores cuando se atreven a exigir salarios y prestaciones dignas. Este resentimiento nunca parece dirigirse hacia los ejecutivos de aquel sector ni a los administradores de las instituciones educativas. Pero, al mismo tiempo, el rencor de

los miembros de la clase trabajadora contra los de las élites intelectuales y culturales ha sido mucho más acusado que contra los miembros de la élite económica. Este hecho, tan regular y hábilmente explotado por los populistas de derecha, me había intrigado durante mucho tiempo. Creo que descifré el enigma, al menos para mi propia satisfacción, solo al superponer el odio hacia la élite liberal con esa otra arenga populista de derecha tan eficaz, «apoyar a las tropas», la adulación incondicional de los miembros del ejército, en particular los de bajo rango. Parecía haber una conexión entre ambos, pero, al menos en apariencia, no había ninguna razón obvia. Entonces se me ocurrió que se trataba en realidad de un conflicto entre diferentes concepciones de la nobleza. Lo que estamos viendo es el resentimiento hacia una clase de personas que se considera que han monopolizado todos los puestos de trabajo en los que se puede obtener una buena remuneración por perseguir algún tipo de valor que no sea puramente material.

Después de todo, un mecánico de Nebraska o un aparcacoches de Detroit podían imaginar un escenario en el que su hijo se hiciera rico, por improbable que fuera. Les resultaba imposible imaginar un escenario en el que su hijo se convirtiera en crítico teatral del *New York Times* o en abogado internacional especializado en derechos humanos. Y en esto tenían toda la razón: los obstáculos son cada vez más insuperables. Los campos que se consideran alejados del ciudadano común son, a su vez, aquellos en los que es posible perseguir «valores» en lugar del simple «valor» económico: la verdad (periodismo, educación superior), la belleza (literatura, artes), la justicia (activismo, derechos humanos), la beneficencia, etcétera. Curiosamente, los llamados «votantes de los valores» (*value voters*) odian a esa clase que pretende haber monopolizado la búsqueda de esos mismos valores, a la vez que celebran a las fuerzas armadas. Pero esto también tiene sentido: al final, si el hijo de ese mecánico o aparcacoches estuviera decidido a seguir una carrera en la que, de hecho, se le pagara un salario digno y se le ofrecieran beneficios para dedicarse a algo noble, algo más que el dinero, ¿qué opciones tendría realmente? Quizá

trabajar en la iglesia o, lo más probable, alistarse en el ejército. Por eso, por ejemplo, la animadversión particular dirigida hacia Hollywood como paradigma de esta «élite liberal» también tiene mucho sentido: donde antes se imaginaba Hollywood como un lugar mágico de potencial ascensión social, al que las chicas pobres del campo iban para ser descubiertas (no importa cuántas veces ocurriera en realidad, aunque ocasionalmente sucedía, tanto que la gente imaginaba que podía ocurrir), hoy en día parece estar dominado por una casta endogámica cuyos miembros, en su mayoría, pueden remontarse a generaciones de actores, escritores, directores y productores anteriores, lo que hace que sus pretensiones de una política a favor del hombre común parezcan aún más hipócritas para aquellos que saben que están permanentemente excluidos de los mundos que esas figuras habitan.

Debo añadir aquí que esto también ayuda a explicar cómo y por qué la política racial adopta la forma particular que tiene en Estados Unidos, un país que es, en este sentido, como lo fue en la primera parte del siglo XX, el campo de pruebas, por así decirlo, de ciertas formas de fascismo que más tarde se adoptaron en Europa y en otras partes del mundo. En términos generales, los inmigrantes de clase trabajadora y los afroamericanos son la excepción, y no son antiintelectuales de la misma manera; para la mayoría, la educación sigue siendo un medio honrado y legítimo de avanzar, más que un mecanismo de exclusión violenta. Esta profunda diferencia de orientación es una de las razones por las que «clase trabajadora» y «clase trabajadora blanca» pueden convertirse en sinónimos no solo en Estados Unidos, sino también en muchos otros países ricos.

Este estado de cosas es obviamente nefasto. Pero la mayoría de los intelectuales se han limitado a hacer análisis muy mediocres de estas dinámicas, y ni siquiera han participado en iniciativas que podrían contribuir a apoyar una oposición eficaz. Algunos elementos clave del panorama, como el aumento del empleo inútil, apenas se han identificado como

un problema social ni han sido objeto de ningún análisis continuado y específico. Dedicaré el resto de mi presentación a reflexionar sobre cómo podríamos hacerlo mejor.

En cualquiera de estos casos, todo gira en torno a diferentes concepciones del valor, y no creo que podamos entender del todo cómo hemos llegado a aceptar la idea de que existe un valor moral en el empleo inútil, y los odios y resentimientos que ello conlleva. Es fundamental considerar la historia de las concepciones del trabajo en lo que llamamos, de forma un tanto dudosa, «la tradición occidental». Tanto en la historia del Jardín del Edén como en el mito de Prometeo, de Hesíodo, el trabajo se considera un castigo por desafiar al Creador divino, pero al mismo tiempo una encarnación más modesta del poder divino de la Creación misma. Se nos castiga por desafiar a Dios, pero se nos obliga a imitarlo, a ejercer el poder divino de la creación en contra de nuestra voluntad, pero de una manera que garantiza la miseria.

Se podría argumentar que se trata simplemente de una extrapolación poética de los dos aspectos clave de lo que se ha convertido en nuestra definición común del trabajo: primero, que es algo que en principio nadie desearía hacer por sí mismo (de ahí el castigo) y segundo, que lo hacemos de todos modos para lograr algo más allá del trabajo en sí (de ahí la creación). Pero el hecho de que haya que concebir este «algo más allá» como «creación» no es evidente. De hecho, es más bien insólito. Al fin y al cabo, no se puede decir que la mayor parte del trabajo «cree» nada; casi siempre consiste en el mantenimiento de ciertas cosas y en su reorganización.

Pensemos en una taza de café. La «producimos» una vez. La lavamos mil veces. Incluso el trabajo que consideramos «productivo» —cultivar patatas, forjar una azada, montar un ordenador— podría considerarse perfectamente como cuidar, transformar, remodelar y reorganizar materiales y elementos que ya existen.

Por eso estoy de acuerdo con el profesor Descola en que nuestro concepto de *producción* y nuestra suposición de que el

trabajo se define por su *productividad* son esencialmente teológicos. El Dios judeocristiano creó el universo de la nada. (Esto en sí mismo es un poco inusual; la mayoría de los dioses trabajan con materiales ya existentes.) Sus adoradores de los últimos tiempos, y sus descendientes, han llegado a verse a sí mismos como condenados a imitar a Dios en este sentido. El juego de manos que esto implica, la forma en que la mayor parte del trabajo humano, que en ningún sentido puede considerarse «producción», se hace desaparecer, se lleva a cabo en gran medida a través del género. En las conocidas líneas de la historia de la Caída, Dios condena a los hombres a labrar la tierra —«Comerás tu pan con el sudor de tu frente»— y a las mujeres a dar a luz en circunstancias no menos desdichadas: «Multiplicaré los dolores en tus embarazos; darás a luz a tus hijos con dolor» (Génesis 3:16). El trabajo «productivo» masculino se presenta aquí como equivalente al parto, lo que desde el punto de vista masculino (no tanto desde el femenino, pero aquí se presenta sobre todo el punto de vista masculino) puede considerarse lo más parecido a la creación *ex nihilo*: el bebé que aparece completamente formado aparentemente de la nada, algo de lo que los seres humanos son capaces.

Pero también es un «trabajo» doloroso.

Esta concepción sigue presente, por ejemplo, en la forma en que los científicos sociales hablan de «producción» y «reproducción». Etimológicamente, la palabra «producir» deriva del latín *producere*, 'dar a luz' o 'sacar', como en inglés todavía se podría decir «ella sacó (*produced*) una cartera de su bolso». Tanto el término «producción» como el de «reproducción» se basan en la misma metáfora clave: en un caso, los objetos parecen saltar, completamente formados, de las fábricas; en el otro, los bebés parecen saltar, completamente formados, del cuerpo de las mujeres. En ninguno de los dos casos, por supuesto, esto es realmente cierto. Pero, como en tantos órdenes sociales patriarcales, a los hombres les gusta imaginarse a sí mismos haciendo social o culturalmente lo que les gusta imaginar que las mujeres hacen de forma natural. La «producción» es, por tanto, una variación de la fantasía masculina del

parto y de la acción de un dios creador masculino que, de modo similar, creó todo el universo con el simple poder de su mente y sus palabras, al igual que los hombres se ven a sí mismos creando el mundo con su mente y su fuerza física, y consideran que esa es la esencia del «trabajo», dejando a las mujeres la mayor parte del trabajo real de ordenar y mantener las cosas para que también esta ilusión se mantenga.

Estos dos elementos —el trabajo como sufrimiento y el trabajo como creación— han interactuado de distintas maneras a lo largo de los últimos dos mil años, pero en el norte de Europa, en particular, existe un tercer elemento, que suele identificarse —erróneamente, creo— con el puritanismo, o al menos con el protestantismo, y que es la concepción del trabajo como autodisciplina educativa y mortificación personal. Esto difiere sutilmente de la identificación teológica del trabajo con el castigo. De hecho, sus orígenes no son teológicos en absoluto. Aquí es fundamental comprender que, al menos desde la Alta Edad Media en adelante, el norte de Europa se caracterizó por un fenómeno a menudo denominado «servicio de ciclo de vida», en el que se esperaba que casi todo el mundo, independientemente de su clase social, pasara su juventud —entendida como el periodo que iba de los catorce a los veintiocho o treinta años— haciendo servicio doméstico remunerado en casa de otros, normalmente sin relación de parentesco y de una clase social un poco superior. Esto ocurría en todo el espectro social: no solo entre los artesanos, con sus aprendices y oficiales, sino también entre los campesinos, con sus lecheras y «sirvientes en la cría» (*servants in husbandry*), e incluso entre la nobleza, con sus pajes y «damas de compañía» (literalmente «damas a la espera»: *ladies in waiting*). (Las cortes reales también contaban con «gentilhombres de cámara» [*gentlemen waiters*] siempre disponibles o «esperando» al rey, pero también a su herencia.) El trabajo asalariado se consideraba, por tanto, una etapa de la vida en la que uno se dedicaba al servicio, pero al mismo tiempo aprendía la autodisciplina y adquiría las habilidades y el capital necesarios para, finalmente, casarse y establecer un hogar autónomo propio y, con el tiempo, emplear a

su vez a sirvientes. No es casualidad, creo, que las partes de Europa donde el servicio vitalicio era la norma fueran precisamente las que abrazaron el protestantismo, o que el surgimiento de las relaciones sociales capitalistas en esas regiones también estuviera marcado por movimientos conscientes de reforma social —como la famosa «reforma de las costumbres» puritana, por ejemplo— dirigidos a las clases trabajadoras, ya que la creación de una clase permanente de trabajadores asalariados significaba que millones de personas se veían repentinamente atrapadas en una adolescencia social permanente, y la burguesía emergente consideraba que era su deber salvarlas de su caótico estado inculcándoles un sentido de esforzada autodisciplina.

Era simplemente la lógica del hogar medieval trasladada al ámbito nacional, con la diferencia de que los trabajadores asalariados nunca podían alcanzar una auténtica y plena personalidad moral, salvo quizá en sus ratos libres.

Si analizamos cómo estos tres elementos han interactuado en los últimos doscientos años —el trabajo como castigo, como imitación de la creación divina y como mortificación educativa y autodisciplina—, resulta más fácil comprender por qué somos incapaces de ver la situación actual como un problema, por absurda que sea. El tiempo no me permite presentar más que un resumen por puntos, pero digamos, muy sucintamente, que estos fueron los acontecimientos:

- La teoría del valor-trabajo (TVT), adoptada primero por la burguesía industrial emergente a partir de mediados y finales del siglo XVIII para utilizarla contra la aristocracia y las clases rentistas, y luego, con mayor fervor aún, por las clases trabajadoras contra ellas.
- A lo largo del siglo XIX, la TVT obtuvo una aceptación casi universal, adoptando sin embargo una forma particularmente masculina y productivista —se podría decir, creacionista—. Quizá esto no sorprenda, teniendo en cuenta la generalización del capitalismo industrial en aquella época y el hecho de que las pri-

meras luchas de los trabajadores adoptaron la forma de reivindicaciones para que se empleara en las fábricas a los hombres cabezas de familia, en lugar de a las mujeres y los niños. En Estados Unidos, por ejemplo, donde el capitalismo industrial llegó bastante tarde, a menudo adoptó un tono explícitamente teológico, como un «evangelio del trabajo».

- Sin embargo, este productivismo fue su talón de Aquiles, ya que permitía una visión sesgada de lo que realmente era la clase trabajadora y en qué consistía principalmente su trabajo. Incluso hoy en día, al invocar el término «clase trabajadora» se evocan instantáneamente imágenes de hombres con monos trabajando en cadenas de producción, y es habitual oír a intelectuales de clase media, por lo demás inteligentes, sugerir que, con el declive del trabajo en las fábricas, la clase trabajadora en, por ejemplo, Gran Bretaña o Estados Unidos, ya no existe, como si fueran en realidad androides ingeniosamente construidos los que conducen sus autobuses, podan sus setos, instalan sus cables o les cambian los orinales a sus abuelos.
- De hecho, en ningún momento se dio el caso de que la mayoría de los trabajadores fueran los que trabajaban en fábricas. Incluso en la época de Karl Marx o Charles Dickens, los barrios obreros albergaban a muchas más criadas, limpiabotas, basureros, cocineros, enfermeras, taxistas, maestros, prostitutas, cuidadores y vendedores ambulantes que empleados en minas de carbón, fábricas textiles o fundiciones de hierro. ¿Son «productivos» estos antiguos trabajos? ¿En qué sentido y para quién? Es por este tipo de ambigüedades que estas cuestiones se suelen dejar de lado en los debates sobre el valor; pero eso no nos permite ver que la mayor parte del trabajo de la clase obrera, tanto si lo hacen hombres como mujeres, se parece más a lo que arquetípicamente consideramos trabajo de mujeres —como cuidar de las personas, atender sus deseos

y necesidades, explicar, tranquilizar, anticipar lo que el jefe quiere o piensa, por no hablar de cuidar, supervisar y mantener plantas, animales, máquinas y otros objetos—, que a martillear, tallar, trasegar o cosechar.

- El principal contraataque ideológico coincidió con el auge del capitalismo burocrático corporativo en Estados Unidos y Alemania. La Edad de Oro de Estados Unidos vio promover conscientemente lo que Andrew Carnegie llamó el «Evangelio de la riqueza», frente al Evangelio del trabajo, una forma de insistir en que el valor surge de las mentes de los empresarios; que los trabajadores no son tan diferentes de las máquinas que manejan; que la autorrealización no está en la producción sino en el consumo, y que durante el último siglo ha tenido tanto éxito que cuando se habla de «creadores de riqueza» en el discurso popular, se da por sentado, sin más, que se está hablando de personas ricas, no de trabajadores.
- Esto planteaba, evidentemente, la cuestión de cómo validar el trabajo; y el resultado fue, cada vez más, recurrir a una síntesis del trabajo como castigo y del trabajo como autodisciplina. Esto explica la situación aparentemente contradictoria que revelan casi todos los estudios de sociología del trabajo de mediados y finales del siglo XX, lo que yo he denominado «la paradoja del trabajo moderno», que en casi todos los casos revela

  1. que el sentido de dignidad y autoestima de la mayoría de las personas está ligado al hecho de trabajar para ganarse la vida;
  2. que la mayoría de la gente odia su trabajo.

- Poca gente parece dispuesta a sacar la conclusión obvia: que, cada vez más, las personas encuentran un sentido de dignidad y autoestima en sus trabajos *porque* los odian. Como me dijo uno de mis informantes —des-

> pués de describir cómo sus compañeros de trabajo en una oficina se quejaban constantemente entre ellos por trabajar demasiado, cuando en realidad no hacían casi nada— existía una intensa «presión para valorarnos a nosotros mismos y a los demás en función de lo mucho que trabajamos en algo que preferiríamos no hacer... Si uno no está destrozando su mente y su cuerpo con un trabajo remunerado, no está viviendo como debería». Sin duda, esto es más común entre los oficinistas de clase media que entre los trabajadores agrícolas migrantes o los cocineros de comida rápida. Pero incluso en los entornos de clase trabajadora, esta actitud queda patente en su negación, ya que incluso quienes no sienten la necesidad de validar su existencia, en el día a día, presumiendo de lo sobrecargados de trabajo que están, coincidirían en que quienes evitan trabajar como sea probablemente deberían morir.

Nos bombardean constantemente con propaganda que nos repite que la sociedad está bajo la amenaza de quienes piden algo a cambio de nada, que los pobres (normalmente definidos en términos racistas) lo son en gran parte por falta de voluntad y disciplina para trabajar, y que solo quienes trabajan o han trabajado más duro de lo que les gustaría en algo que preferirían no hacer, a ser posible bajo un jefe exigente, merecen el respeto y la consideración de sus conciudadanos. Como resultado, el elemento sadomasoquista del trabajo, que según muchos se hace más pronunciado cuanto más carece este de propósito y significado, en lugar de ser un efecto secundario desagradable, aunque predecible, de las jerarquías verticales en el lugar de trabajo, se ha convertido en realidad en un elemento central para validar el trabajo en sí. El sufrimiento se ha convertido en un distintivo de ciudadanía económica, así como el hecho de tener una dirección postal. Sin él, no se tiene derecho a reclamar nada más.

En resumen: los trabajos de mierda proliferan en gran parte debido a la peculiar naturaleza del feudalismo gerencial

que hoy domina las economías pujantes y, cada vez más, todas las economías. Esos trabajos provocan miseria porque la felicidad humana siempre está ligada a la sensación de tener un impacto en el mundo, un sentimiento que la mayoría de las personas, cuando hablan de su trabajo, expresan a través de un lenguaje de valor social. Pero a la vez son conscientes de que cuanto mayor es el valor social que produce un trabajo, menos probable es que se les pague por hacerlo. Millones de personas tienen que elegir entre un trabajo útil y valioso, como cuidar de los niños, sabiendo tácitamente que su recompensa debe limitarse a la gratificación de ayudar a los demás y que es su responsabilidad encontrar la manera de pagar sus facturas, o un trabajo inútil y degradante que destroza su mente y su cuerpo sin motivo aparente, salvo por la sensación generalizada de que si uno no se dedica a un trabajo que lo destroza, haya o no una razón para hacerlo, no merece vivir.

En el siglo XIX, en Gran Bretaña, el gran pionero de la idea contemporánea del trabajo como valor en sí mismo fue Thomas Carlyle, quien creía que Dios había dejado el mundo sin terminar a conciencia para que los seres humanos participaran de lo divino. En un ensayo, se embarca en una curiosa diatriba contra la felicidad, en respuesta a las doctrinas utilitaristas de hombres como Jeremy Bentham, quien había propuesto que el placer humano podía cuantificarse con exactitud y que, por lo tanto, toda la moralidad se reducía a calcular qué proporcionaría «la mayor felicidad para el mayor número». La felicidad, escribió, es un concepto innoble.

> La única felicidad por la que un hombre valiente se preocuparía sería la suficiente para poder llevar a cabo su trabajo.
>
> Todo trabajo es noble, aunque sea hilar algodón; solo el trabajo es noble, que esto se diga y se repita una vez más. Y del mismo modo, toda dignidad es dolorosa. Una vida fácil no es para ningún hombre... Nuestra religión más elevada se llama Adoración del Dolor. Para el hijo del hombre no hay corona noble, bien o mal llevada, ¡pero hay una corona de espinas!

Bentham y los utilitaristas, para quienes el único propósito de la vida humana era la búsqueda del placer, pueden considerarse los precursores filosóficos del consumismo moderno, que sigue justificándose mediante una teoría económica basada en la «utilidad». Pero la perspectiva de Carlyle no es realmente la negación de la de Bentham; o de serlo, lo es únicamente en el sentido dialéctico, en el que dos aparentes opuestos permanecen en guerra permanente, sin que sus defensores sean conscientes de que, en su lucha, constituyen una unidad superior que sería imposible sin ambos. La creencia de que lo que en última instancia motiva a los seres humanos siempre ha sido, y siempre debe ser, la búsqueda de la riqueza, el poder, las comodidades y el placer, siempre ha estado y siempre debe estar complementada por una doctrina del trabajo como sacrificio personal, cuyo valor *se debe* a ser el lugar de la miseria, el sadismo, el vacío y la desesperación.

El cuidado como trabajo facilitador de la libertad de los demás

Esto puede sonar desolador, pero creo que el hecho de que tantas personas reconozcan que su trabajo no lleva a nada y estén tan preocupadas por eso, y la indignación por el hecho de que se castigue a la gente por buscar un empleo que realmente ayuda a los demás, puede verse como el preludio de una reformulación de la idea misma de lo que es y siempre ha sido la clase trabajadora.

Como el propio Marx señaló, hasta la aparición del capitalismo, a nadie se le había ocurrido escribir un libro sobre cómo crear la mayor riqueza posible; se discutía sobre cómo crear las mejores personas, e incluso si se ve el mundo en términos productivistas, la producción de bienes es, en última instancia, un aspecto secundario en la producción de seres humanos; la patología última del capitalismo consiste en considerar la «reproducción social» como un complemento de la producción material, y no al revés. Pero, cada vez más, las lu-

chas sociales en los países ricos se centran específicamente en los términos de la producción humana. En Estados Unidos, por ejemplo, en muchas grandes ciudades, los dos mayores empleadores son las universidades y los hospitales; es decir, fábricas de producción humana divididas, al buen estilo cartesiano, entre mente y cuerpo, y el populismo de derecha, una vez más, en sus campañas creacionistas y antiabortistas, apunta directamente a la autoridad moral de quienes dirigen cada una de ellas. No obstante, esto último es una especie de acción de retaguardia, ya que en Estados Unidos —y esto parece aplicarse a la mayoría de los lugares— la izquierda dominante controla con la misma firmeza el aparato de producción humana que la derecha dominante controla los medios de producción de bienes; siendo realistas, la posibilidad de que los populistas de derecha en este país arrebaten el control es tan probable como la posibilidad de que un partido socialista tome el poder y colectivice la industria pesada.

De este modo, la situación parece ser un clásico punto muerto. Y esto es tan válido para Estados Unidos como para casi todo el mundo contemporáneo. La cuestión estratégica, entonces, desde la perspectiva de un revolucionario como yo, en cualquier caso, es cómo exactamente lo que he llamado las «clases solidarias» —los *travailleurs empathiques* o la *courgeoisie*— podrían romper este estancamiento y convertirse efectivamente en el vehículo de lo que, tomando prestado un término de la tradición autonomista italiana*, podríamos llamar la recomposición de la clase trabajadora en su conjunto. Es cierto que las movilizaciones laborales en Europa y Norteamérica se han centrado cada vez más en aquellos cuyo trabajo consiste en moldear benévolamente a los demás y mantener entornos benévolos: trabajadores hospitalarios, profesores, limpiadores,

* El autor se refiere al movimiento político anticapitalista y libertario, cuyo principal teórico fue el posmarxista y espinosista Antonio Negri (1933-2023). Pese a sus postulados libertarios y contrarios al Estado, el autonomismo no es un «anarquismo» sino que se ubica políticamente en el espacio extraparlamentario de la izquierda democrática. (*N. del t.*)

etc. Se les podría llamar el proletariado de estas fábricas de producción de personas. Si es cierto que la digitalización y la robotización amenazan con eliminar cada vez más puestos de trabajo, esto solo se acentuará, ya que las profesiones asistenciales son precisamente las que menos se prestan a la digitalización o, al menos, las que a la mayoría de nosotros menos nos gustaría ver realizadas por algo que no sea un ser humano. (También es cierto que, si Marx tenía razón y la plusvalía solo puede extraerse a través del trabajo humano, la explotación capitalista en su forma clásica —en contraposición al feudalismo gerencial o burocrático que persigue la rentabilidad— acabará concentrándose casi exclusivamente en los trabajadores del cuidado.)

Pero hay serios obstáculos para su organización efectiva como fuerza política.

Empezaré por lo que considero la contradicción central de la robotización: aunque la aplicación de dicha tecnología aumenta enormemente la productividad en la producción de bienes materiales, creando lo que se ha denominado «deflación tecnológica» *de facto*, si se aplica al trabajo asistencial, tiene exactamente el efecto contrario: dado que los trabajadores del sector asistencial tienen que dedicar cada vez más tiempo a plasmar actividades y efectos cualitativos en formatos que puedan ser reconocidos por un ordenador, el resultado es una reducción de la productividad y una inflación, de ahí el drástico aumento del coste de la educación y los servicios sanitarios en particular, a pesar de que no se ha producido ninguna mejora notable en la calidad. Un efecto es que los enemigos inmediatos de clase, por así decirlo, de las clases cuidadoras son las clases profesionales gerenciales, que insisten en esta interminable «mierdificación» y, en última instancia, las finanzas, que presiden un orden económico en el que absolutamente todo tiene que traducirse en términos cuantificables. El problema es que son precisamente las clases profesionales gerenciales las que se han convertido en el núcleo del electorado de lo que solían ser partidos políticos de izquierda basados en la clase trabajadora, como los demócratas en Estados Unidos, los

laboristas en el Reino Unido, varios socialistas y socialdemócratas en Francia, Alemania y otros lugares de Europa, y, en muchos casos, sus principales patrocinadores. Por eso, los sindicatos de enfermeras en Estados Unidos acabaron apoyando a los demócratas de Hillary Clinton, a pesar de que los administradores de los hospitales eran los principales partidarios de ese mismo partido; los profesores de Estados Unidos se enfrentan a un dilema aún peor, ya que los administradores de las instituciones educativas están representados por el mismo sindicato. Es obvio que cualquier movilización real de las clases solidarias tendría que implicar una ruptura profunda con las actuales instituciones «de izquierda».

Las nuevas estructuras institucionales también tendrían que implicar nuevas concepciones del valor del trabajo, y aquí veo probable que tengamos que trascender la noción misma de producción de seres humanos (aunque me sigue pareciendo útil para ciertos tipos de análisis) para ir más allá de la teología de la creación, como sufrimiento o de otro tipo. En este sentido, por supuesto, el trabajo de las teóricas feministas sobre el cuidado y el trabajo asistencial o de los cuidados es crucial, desde las feministas marxistas Leopoldina Fortunati, Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici, hasta pensadoras más recientes, pero no menos importantes como Bev Skeggs, economistas como Nancy Folbre y teóricas que lo abordan como un *ethos* o una práctica más general, como Carol Gilligan, Nel Noddings, Ruddick, Held, Tronto y Kittay. (La versión algo lúdica de la teoría del cuidado que se presenta aquí se desarrolló en parte en colaboración con Erica Lagalisse.) Como señala Folbre, todo trabajo puede concebirse como trabajo de cuidado o asistencial en el sentido de que «ayuda a satisfacer las necesidades de los demás», es decir, incluso si se está construyendo un puente, puede considerarse como tal porque cuida de que los demás puedan cruzar el río, y esto parece ser en gran medida parte de los criterios tácitos que aplican los trabajadores al declarar que su trabajo carece de valor social. Un aspecto funda-

mental del cuidado es que consiste en crear y mantener relaciones, en rechazar el ideal patriarcal de autonomía para aceptar un paradigma de interdependencia, pero también, a la vez, en rechazar la mera proyección «empática» del yo en el otro; se trata más bien de una apertura modesta a la realidad de los demás, a sus necesidades y deseos. Todo esto implica que, en realidad, el cuidado no es un valor, sino el medio principal para la creación de valor, y es fácil ver que casi todo el trabajo de la clase obrera ya implica ese elemento de cuidado, al menos tanto y, en general, mucho más que el elemento productivo. Pero entonces la pregunta tiene que ser: ¿qué es exactamente?, ¿qué forma de valor se está produciendo aquí? Aquí no hay un consenso real en la literatura, que está llena de términos como *crecimiento, necesidades, prosperidad, interés,* extraídos de otras tradiciones disciplinarias psicológicas, filosóficas o económicas. Me gustaría finalizar con mi propia sugerencia, bastante idiosincrásica.

Me parece que el trabajo asistencial se concibe mejor como un trabajo que, en última instancia, tiene como objetivo mantener y mejorar la libertad de su objeto. La bibliografía existente tiende a evitar esta formulación, creo, porque entiende la «libertad» en términos liberales patriarcales, esencialmente como autonomía, como falta de dependencia de los demás y, por lo tanto, como lo contrario de las relaciones asistenciales, pero esta no es, en absoluto, la única definición posible de libertad. Tomemos, por ejemplo, las observaciones de Marx sobre la naturaleza del comunismo en el volumen III de *El capital,* donde habla de abandonar el ámbito de la necesidad para pasar al ámbito de la libertad, que es la acción, creativa o de otro tipo, que se realiza no como un medio para alcanzar un fin, sino como un fin en sí misma. La acción por sí misma podría considerarse una definición de libertad, pero también es una definición común del juego. Se podría argumentar que el principio de libertad, como expresión de los poderes por sí mismos, existe en todos los niveles de la realidad física y, sin duda, en todos los aspectos de lo que llamamos el mundo natural. Facilitar ese juego, garantizar y mantener la posi-

bilidad de ese juego, es el objetivo último del trabajo de cuidado. Si esto suena extraño, recordemos que el paradigma casi invariable de este tipo de trabajo es la crianza materna: atender las necesidades y los deseos de los bebés y los niños pequeños. Ahora bien, se puede concebir esto como algo dirigido a las necesidades biológicas o a un proceso de crecimiento, pero si se ve el asunto en términos de acción y se pregunta qué tipo de acción por parte de los niños se ve facilitada principalmente por el cuidado maternal, la respuesta obvia es: el juego. Las madres cuidan a los niños, les dan de comer, los limpian y los protegen, con el fin de proporcionarles un entorno propicio al juego y, por supuesto, ellas mismas juegan con los niños, como parte de la relación de cuidado. Y sí, el juego es un elemento clave para el descubrimiento del mundo, la educación y el crecimiento del niño, pero también es un fin en sí mismo.

Así pues, en lugar de una producción realizada con fines de consumo privado en el ámbito doméstico, podemos reformular el trabajo creador de valor como un cuidado que se presta para fomentar la libertad en todos los aspectos de la existencia humana. Esta visión ya está implícita en la percepción que tienen las personas del valor social —o la falta del mismo— de su propio trabajo y, si se analiza y desarrolla, al igual que teóricos como Marx analizaron y desarrollaron todas las implicaciones de la versión productivista de la teoría del valor-trabajo adoptada por la clase obrera de su época, podría tener profundas implicaciones en nuestra forma de ver todos los aspectos de la economía (basta con detenerse a considerar lo que podría significar para el papel del dinero). Más aún, tal vez, si se traduce en sentido común teórico al igual que lo fue la versión productivista de la teoría del valor-trabajo en el siglo XIX, sus implicaciones podrían ser revolucionarias en todos los sentidos de la palabra.

Quinta parte

¿PARA QUÉ, SI NO ES DIVERTIDO?

Otro mundo del arte

*El comunismo artístico y el timo de la escasez**

Nos gustaría empezar con algunas reflexiones sobre cómo el mundo del arte puede operar al mismo tiempo como un sueño de liberación y una estructura de exclusión; cómo su principio rector es que todo el mundo debería ser artista y que, a la vez, esto es un error inapelable. El mundo del arte sigue basándose en principios románticos, que nunca han desaparecido, pero el legado romántico abarca dos nociones: la primera es una idea vagamente democrática del genio como rasgo esencial de todo ser humano, aunque solo pueda realizarse de forma colectiva, y la segunda, que las cosas que de verdad importan son siempre producto de algún genio heroico individual. El mundo del arte agita el fantasma de la primera para insistir, en última instancia y de forma implacable, en la otra.

En mayo de 2019, casados hacía una semana, llegamos a la Bienal de Venecia. No era propiamente una luna de miel; a menos que fuera una luna de miel de trabajo: teníamos la idea de tomar la Bienal como base de nuestro primer proyecto de escritura conjunto, aunque todavía no sabíamos muy bien cuál iba a ser.

Pasamos la mayor parte del primer día en el Arsenale, una estructura de casi mil años de antigüedad que, según se dice, albergó una de las primeras fábricas de armas del mundo, intentando burlar a los guardias.

* En coautoría con Nika Dubrovsky; publicado originalmente en *e-flux*, núm. 102, septiembre de 2019, <e-flux.com>.

Según parece, había distintas categorías y niveles de acceso para la prensa, y tuvimos que negociar el nuestro pasando por un complejo sistema de números de autorización, códigos de barras y pases codificados por colores, cruzándonos con un gran surtido de personal de seguridad con diferentes placas, uniformes y medios de comunicación que vigilaban barreras físicas y conceptuales. Decenas de participantes bien vestidos hacían cola de forma ordenada, hablando entre ellos en una docena de idiomas, iban de una sala a otra y se reponían en cafeterías-librerías especialmente habilitadas mientras planificaban invitaciones a cenas, traficaban con tarjetas de identificación prestadas o cuestionaban la relevancia de las fiestas a las que asistirían más tarde ese mismo día. Había una extraordinaria falta de humor en todo aquello. La gente estaba alterada, de una rigidez estoica y una petulancia farisaica, intensa; en esta catedral de la ironía, casi nadie parecía sentirse fuera de lugar.

¡Qué seriedad! Parecía importante dejar claro que allí pasaba algo trascendental. No estaba claro por qué. Tampoco había una razón obvia para discriminar entre tantos niveles de acceso, ni para que todos los demás se sintieran tan afectados por las consecuencias que eso podía tener. Solo tenía sentido si la exclusión fuera precisamente uno de los objetivos: no se trataba solo de que todos estuvieran jugando a un juego cuyas reglas eran cambiantes y opacas, sino que parecía importante que todos los interesados, incluso el oligarca más altivo o el marchante de renombre corrieran al menos de vez en cuando el peligro de ser engañados y humillados. O, como mínimo, de sentirse nerviosos y molestos.

El mundo del arte, a pesar de la importancia de sus museos, institutos, fundaciones, departamentos universitarios y demás, sigue girando principalmente en torno al mercado del arte. El mercado del arte, a su vez, depende del capital financiero. Al ser el mercado menos regulado del mundo entre negocios turbios, paraísos fiscales, estafas, blanqueo de dinero, etc., se podría decir que representa una especie de campo de pruebas para forjar un cierto ideal de libertad acorde a la actual supremacía del capital financiero.

Se puede argumentar, sin duda, que el arte contemporáneo es, en realidad, una extensión de las finanzas globales (estrechamente vinculadas al imperio). Los barrios de la bohemia adinerada tienden a agruparse alrededor de los distritos financieros de las grandes ciudades. La inversión artística sigue la misma lógica que la especulación financiera. El caso es que, si el arte contemporáneo fuera solo una extensión del capital financiero, si fueran solo obras diseñadas para quedar bien en los bancos o en las casas de los banqueros, ¿para qué preocuparnos? No es como si los críticos culturales dedicaran mucho tiempo a comentar las últimas tendencias de diseño en yates de lujo. ¿Por qué debería considerarse relevante, de alguna manera, para la vida o las aspiraciones de los conductores de autobús, las empleadas domésticas, los mineros de bauxita, los teleoperadores o prácticamente cualquiera que no esté en el círculo privilegiado del «mundo del arte» en sí, las tendencias en los objetos decorativos que a los propietarios de esos yates les gusta colocar en sus salones?

Hay dos respuestas habituales a esta pregunta, que apuntan en direcciones opuestas.

1. El arte contemporáneo representa la cima de una estructura mucho más amplia de valor estético, que en última instancia abarca todas las formas de creación de significado y expresión cultural, y por lo tanto desempeña un papel clave en la reproducción de la estructura más amplia de relaciones sociales que garantiza que a los conductores, las empleadas domésticas, los mineros y los teleoperadores se les siga diciendo que sus vidas y preocupaciones son poco interesantes e insignificantes, y que las formas estéticas y las expresiones culturales que les llegan al corazón queden relegadas a un segundo o tercer plano.
2. Aunque lo hayan cooptado los ricos, así como los gestores y burócratas públicos y privados, el arte contemporáneo sigue encarnando, o es incluso la encarnación principal de concepciones alternativas del valor que tie-

> nen el potencial de hacer estallar esa estructura más amplia de relaciones sociales y que no están disponibles, o no tan fácilmente disponibles, en ningún otro lugar.

Obviamente, ambas pueden ser ciertas. Incluso se podría decir que el potencial revolucionario del arte es una parte importante de lo que lo hace tan eficaz como principio de control. Al fin y al cabo, incluso los hijos de los traperos, los trabajadores explotados y los refugiados suelen ir a la escuela, donde se les expone a las obras de Leonardo y Picasso, juegan con pinturas, aprenden que el arte y la cultura son los mayores logros de la humanidad y quizá la justificación más obvia para que la humanidad siga existiendo en este planeta (a pesar de todo el daño que causamos); se les enseña a aspirar a llevar una vida en la que sus hijos puedan vivir cómodamente, para que los hijos de sus hijos puedan dedicarse a formas de expresión creativa. Y, en su mayor parte, dado que ese es el juego al que todos juegan, aspiran a esas cosas. Las ciudades del mundo están llenas de jóvenes que ven la vida dedicada a la expresión como la forma definitiva de libertad, e incluso aquellos que sueñan con convertirse en estrellas de telenovelas o productores de vídeos de *hip-hop* reconocen que, tal y como están organizadas las cosas actualmente, el «mundo del arte» es la cima de ese ámbito más amplio de las «artes» y, como tal, su principio regulador, el que mantiene en su lugar las elaboradas jerarquías y rangos de géneros y formas artísticas, que recuerdan extrañamente a las antiguas jerarquías y rangos de los ángeles. Esto sigue siendo cierto incluso para aquellos que no sienten más que un desconcertante desprecio por la idea misma del arte contemporáneo, o que lo desconocen por completo, en la medida en que viven en un mundo en el que quienes producen las formas de expresión artística que ellos aprecian, o sus hijos, en la medida en que aspiran a ascender socialmente, tendrán necesariamente que existir en un mundo en el que el arte contemporáneo se considera la expresión más pura de la creatividad humana y la creatividad como el valor supremo.

Acaso la forma más simple de medir la persistente centralidad de esas estructuras sea considerar la dificultad que supone deshacerse de ellas. Los intentos no faltan. Parece que siempre hay alguien en el mundo del arte intentando crear programas participativos, romper las fronteras entre géneros elevados y populares, incluir a miembros de grupos marginados como productores, público o incluso mecenas.

A veces suscitan mucho interés, pero, al final, siempre se diluyen y se mueren, dejando las cosas más o menos igual que antes. En los años setenta y ochenta, por ejemplo, hubo un esfuerzo conjunto en Estados Unidos para desafiar la frontera entre el arte elevado y la música popular, hasta el punto de que algunos artistas (Brian Eno, Talking Heads, Laurie Anderson, Jeffrey Lohn) crearon obras que llegaron a las listas de éxitos y llenaron teatros con jóvenes que nunca habían oído hablar de Hugo Ball o Robert Rauschenberg. Los críticos declararon que la idea misma de alta y baja cultura se estaba difuminando rápidamente. Pero no fue así. En pocos años, todo quedó en otra moda musical olvidada, una extraña nota al margen en la historia del *rock 'n' roll.*

Quizá no sea tan sorprendente, ya que el mercado del arte y la industria musical siempre han seguido principios económicos totalmente dispares: uno financiado principalmente por coleccionistas pudientes y Gobiernos, y el otro por la comercialización masiva dirigida al público en general. Aun así, si hubo un verdadero desafío a la lógica de la exclusión en algún ámbito artístico durante el siglo XX, fue precisamente en el de la música, donde una tradición rebelde que abarcaba desde el folk hasta el rock, el punk y el *hip-hop* se acercó más a hacer realidad el viejo sueño vanguardista de que todo el mundo pudiera ser artista, aunque, por supuesto, saber hasta qué punto se acercó realmente es otra historia. Como mínimo, sentó la idea de que la creatividad surge tan fácilmente de pequeños colectivos como de autores individuales. Es bastante sintomático que todo esto ocurriera lejos al margen de las autoproclamadas vanguardias artísticas; y es revelador que el breve coqueteo mutuo con el mundo del arte en los ochenta fuera el

preludio de una reacción que dejó la música mucho más corporativizada, individualizada y con muchos menos espacios para la experimentación que los que había tenido desde al menos los años cincuenta.

Por supuesto, cualquier mercado debe operar necesariamente sobre la lógica de la escasez. En cierto modo, el mercado del arte y la industria musical se enfrentan a problemas parecidos: los materiales suelen ser baratos y el talento está muy extendido; por lo tanto, para obtener beneficios, hay que crear escasez. Por supuesto, en el mundo del arte, esto es en gran medida de lo que se ocupa el aparato crítico: la producción de escasez; lo que, a su vez, explica por qué incluso los críticos, curadores y galeristas anticapitalistas más sinceramente radicales tienden a poner límites a la posibilidad de que todo el mundo pueda ser realmente artista, incluso en el sentido más difuso. El mundo del arte sigue siendo abrumadoramente un mundo de individuos heroicos, incluso cuando pretende hacerse eco de la lógica de los movimientos y colectivos, incluso cuando el objetivo aparente de esos colectivos es aniquilar la distinción entre el arte y la vida.

Incluso los dadaístas y surrealistas son recordados hoy en día como un puñado de genios románticos, independientemente de cómo ellos mismos se presentaran.

También merece la pena destacar que la única vez que un número significativo de personas creyó que las estructuras de exclusión realmente se estaban diluyendo, que una sociedad en la que todo el mundo podía convertirse en artista era realmente concebible, fue en medio de revoluciones sociales, cuando se creía sinceramente que el capitalismo estaba en su espiral descendente y que los mercados estaban a punto de pasar a la historia. Muchas de estas tendencias, como era de esperar, surgen directamente de Rusia*, donde el periodo comprendido entre

* Entre 1721 y 1917 la actual Rusia era el centro político del llamado Imperio ruso, amalgama de territorios europeos y asiáticos conquistados a base de constantes ataques militares, sobre todo contra el Imperio otomano, Suecia, Francia, el Imperio británico y aliados de estos. (*N. del t.*)

la revolución de 1905 y el apogeo de la vanguardia de la década de 1920 vio un florecimiento casi brutal de nuevas ideas sobre cómo podría ser el comunismo artístico.

Comunismo artístico

> En una comuna, todo el mundo es creador. Todo Hombre debería ser artista, todo puede convertirse en arte.
>
> Osip Brik

Veamos el caso de Kasimir Malévich, quien se fue a Moscú en 1904 desde el interior de Ucrania para convertirse en uno de los teóricos que más han influido en el arte del siglo xx. En su ensayo de 1920 «La cuestión del arte imitativo», declara: «Nos dirigimos hacia un mundo en el que todo el mundo creará... Debemos trazar el camino de la creatividad de tal manera que todas las masas participen en el desarrollo de cada pensamiento creativo que surja, sin degradarlo a la condición de producto mecanizado o cliché».

El arte nuevo, revolucionario, debía según él basarse en la creatividad como «esencia humana...», «como el objetivo de la vida y el horizonte de uno mismo».

Para Malévich —y para otros también—, los artistas eran los profetas de este nuevo mundo y se convertirían además en su fundamento, en su modelo. Como todos sabemos, estas ideas fueron en gran medida sofocadas por la represión de la vanguardia bajo Stalin. Sin embargo, como han señalado recientemente Tzvetan Todorov y Boris Groys, lo que sucedió no fue tan sencillo. La razón principal por la que los pintores, diseñadores y escultores vanguardistas tuvieron que someterse o ser asesinados fue porque la vanguardia política acabó adoptando una versión de la forma más radicalmente excluyente de esa misma tradición, en la que el propio Stalin, muy a semejanza de Mussolini y Hitler, se convirtió en el genio heroico

individual que reformaba la vida misma según una única visión estética.

Todorov sostiene que, al menos en el siglo XX, esto es lo que siempre ocurre en los momentos revolucionarios. Los artistas empiezan a exigir no solo nuevos derechos para crear y distribuir sus obras de arte, sino, sobre todo, a liderar una transformación de la realidad social y de las formas en que se reproduce la cultura. Pero al final siempre fracasan. Para hacer realidad sus sueños, se ven obligados a depender de los políticos, que no tienen intención alguna de compartir el poder con ellos; por lo tanto, tras un breve impulso creativo, que casi siempre coincide con una apertura de los horizontes políticos (el propio Malévich publicó sus primeros ensayos en una revista llamada, sencillamente, *Anarchy*), se desata una reacción profunda y dura, y los políticos, inspirados para esculpir sus propias visiones estéticas en la carne y los tendones de la humanidad, acaban haciendo cosas absolutamente horribles.

Los conservadores siempre han insistido en que esto es inevitable. De hecho, es por definición la esencia del conservadurismo: la idea de que aplicar la visión estética de alguien a la esfera pública siempre acaba mal. Y, al menos en este sentido, prevalece el impulso conservador. Se nos enseña a considerar terroríficas por su ingenuidad a figuras como Malévich. Pero ¿en qué consistía realmente su visión del verdadero comunismo? No se trataba solo de una sociedad venidera en la que todo el mundo estaría libre de la lucha por la supervivencia (esta era la creencia generalizada en la época), sino también de una visión en la que la «búsqueda de la felicidad» significaría que todos podrían dedicarse a algún tipo de proyecto artístico o científico, suponiendo obviamente que tanto la capacidad como la inclinación para ello eran universales, aunque dicho proyecto fuera uno de entretenimiento, como intentar crear un dispositivo de movimiento perpetuo o perfeccionar un número de comedia. La visión de Malévich implicaba que la curiosidad y el deseo de expresarse son componentes esenciales de lo que definimos como «humanidad» —o quizá de toda la vida (algunos vanguardistas rusos también estaban inte-

resados en la liberación de las vacas)— y que, por lo tanto, la libertad es más una cuestión de eliminar obstáculos que de reformar la naturaleza humana. Por eso Malévich podía argumentar que la base de un nuevo mundo artístico tendría que ser económica, aunque, como tantos otros revolucionarios, también estaba interesado en la creación de un nuevo lenguaje estético universal. El propio Malévich procedía de la periferia nacional; era un polaco que creció en un pueblo de Ucrania y que nunca dominó el ruso literario ni recibió una educación artística «adecuada». Sus cuadrados y triángulos eran una forma de trascender todo eso. De manera similar, el proyecto de vanguardia ruso también era educativo, diseñado no para crear al «hombre nuevo» (como dirían más tarde los estalinistas), sino para incluir a los que antes estaban más excluidos —los pobres y los provincianos, los habitantes de los suburbios nacionales— y darles las herramientas mínimas que necesitarían para unirse al colectivo.

¿Quiere esto decir que la visión de Malévich falló definitivamente? Sería posible afirmar que las cosas no podrían haber salido peor. La guerra civil y el régimen estalinista causaron millones de muertes, e incluso después, el sueño del comunismo quedó pospuesto de forma indefinida. Sin embargo, había un aspecto de la sociedad soviética —y en general del estatismo socialista— que no se suele mencionar. Era casi imposible que despidieran a alguien del trabajo, por lo que era muy posible trabajar tres o cuatro horas al día, o incluso dos o tres días a la semana, y así concentrar las energías en otros proyectos o, en realidad, en casi nada. Había mucho tiempo para «pensar y pasear», y como los placeres consumistas al estilo capitalista no estaban muy extendidos, a diferencia de los recursos culturales como bibliotecas, charlas y clases gratuitas, etc., sucedió, sobre todo durante los años de [Leonid] Brézhnev, que generaciones de «vigilantes y barrenderos», como se les llamaba, personas que buscaban deliberadamente trabajos poco exigentes, se las arreglaban para vivir toda su vida con el poco dinero que les garantizaba el Estado y dedicaban su tiempo libre a escribir poesía, dibujar y hablar del sentido de la vida.

Todo esto sucedía, obviamente, bajo la vigilancia del Estado totalitario, pero se podría argumentar que precisamente por eso quienes gobernaban el Estado consideraban que este debía seguir siendo totalitario. La revolución había creado una sociedad en la que casi todo el mundo estaba en condiciones de convertirse en pensador o artista, de conspirar y tramar, de cuestionarlo todo. Por eso el Estado debía ejercer una represión directa. En el Occidente capitalista, la mayoría de la gente simplemente no tenía tiempo para hacer nada de eso.

Se nos enseña a tachar a los vanguardistas revolucionarios de románticos. No está claro que todos ellos hubieran rechazado esa etiqueta. La tradición revolucionaria —incluido Marx— es heredera directa del romanticismo en muchos aspectos, y aunque hoy en día se suele considerar que eso era justamente lo que tenía de erróneo, nos parece que la verdadera historia es mucho más complicada.

Vayamos paso a paso para explicar por qué creemos que esto es así.

El confuso legado del romanticismo

Hoy en día, el romanticismo en general tiene muy mala fama; se considera algo tonto y hasta peligroso. «Romantizar» se utiliza como un término para expresar la idealización sentimental, ya sea de la naturaleza, los campesinos, los nobles salvajes, los pobres o los genios creativos imaginarios. Se ve la adopción política del romanticismo como una ruta natural hacia algún tipo de nacionalismo autoritario o, en el peor de los casos, hacia el Tercer Reich. Pero es también en el romanticismo, sobre todo, donde encontramos las raíces de la tradición vanguardista.

Parte del problema es que hoy en día pocos recuerdan lo que realmente decían los pensadores del primer Romanticismo, aunque, para ser sinceros, ellos mismos tampoco se lo pusieron fácil al escribir cosas contradictorias con un estilo deliberadamente críptico. Aun así, se pueden desentrañar ciertas líneas coherentes, y no son lo que nos imaginamos habitualmente.

Como ejemplo, pensemos en la eterna fascinación modernista por comparar el arte producido por «la tríada privilegiada de lo primitivo, lo infantil y lo insano», según la famosa expresión de Hal Foster. ¿Qué podían tener realmente en común esos tres elementos? En el siglo XX, circulaba la tesis de que el colapso de la autoridad cultural de la Iglesia había dejado a los europeos sin un lenguaje visual compartido, y que, estudiando las similitudes entre los salvajes, los dementes y los niños, se podría recuperar algún tipo de lenguaje visual puro, pre-social y, por lo tanto, universal, sobre el que construir uno nuevo. Como hemos visto, las vanguardias revolucionarias también podían en ocasiones adoptar una versión de estas ideas. Pero la concepción romántica original era mucho más radical. De hecho, estaba estrechamente vinculada al concepto de cultura, que al principio no pasaba de una invención del romanticismo alemán. La idea de que el lenguaje, el folclore, los modales, los mitos, las sensibilidades e incluso las formas de felicidad típicas de una nación o grupo social forman un tipo de unidad expresiva, producto de una especie de «genio popular», partía del supuesto de que todo el mundo participaba ya en cierto modo en la expresión artística. Según esta visión de la cultura, las formas en las que percibimos el mundo que nos rodea adquieren significado y color emocional gracias a generaciones de creatividad ancestral. «Vemos con el oído», escribió Herder, porque los mitos y la poesía de nuestra infancia definen lo que realmente vemos al mirar una montaña, un bosque u otro ser humano. Pero la creación de la cultura es un proceso continuo. En palabras memorables del poeta y filósofo alemán Novalis, «toda persona está destinada a ser artista». El genio artístico es simplemente «un caso ejemplar e intensificado de lo que hacen todos los seres humanos».

El problema, insistían los románticos, era que la sociedad burguesa había creado unas expectativas y unas presiones sociales tan crueles y abrumadoras que muy pocos llegaban a la edad adulta con su humanidad y libertad intactas. La educación burguesa tenía el efecto de aniquilar la imaginación. Lo que en realidad se creía que los niños y los «primitivos» sin es-

colarizar tenían en común era simplemente el no haber sido aplastados (todavía). En cambio, en una sociedad patológica como la nuestra, quienes que de alguna manera logran preservar ese «genio» artístico innato que caracteriza todos los niños en sus primeros años de vida, pagan por ello un precio personal exorbitante; la experiencia suele volverlos medio locos. Las novelas románticas alemanas, como las de E. T. A. Hoffmann, suelen enfrentar a un solitario artístico o espiritual medio loco y a una serie invariablemente monstruosa de personajes provincianos —el médico, el alcalde, su esposa y su amante— unidos contra él, en cuya mera existencia ven un ataque a su realidad hipócrita y mezquina.

Es cierto que la fase temprana y democrática del romanticismo alemán fue derivando en un nacionalismo conservador. Pero esas ideas centrales transformaron radicalmente todo el pensamiento posterior sobre la política y el arte.

Esto se hace patente, sobre todo, en el legado de la Revolución francesa. A primera vista, podríamos pensar que la mayoría de los revolucionarios franceses, con su culto a la Razón, estarían en las antípodas de la tradición del Romanticismo alemán. Rousseau abrazó algunas ideas románticas, desde luego, pero en general su lenguaje y su sensibilidad no podían estar más alejados de aquel. Sin embargo, una de las ideas románticas más radicales era simplemente que, si todos nacen libres e ingeniosos, entonces la falta de libertad y genio, o la propagación de la estupidez, la malicia y la hipocresía en esa sociedad solo pueden ser producto de las condiciones sociales. Esto causó un escándalo en aquella época. Los revolucionarios franceses estaban tan decididos a corroborarlo que llegaron a colocar a niños aristocráticos en familias de borrachos, solo para demostrar que ellos mismos acabarían siendo borrachos.

Sin embargo, la noción de vanguardia surge inmediatamente después de los debates sobre cómo esa revolución perdió el norte. (Casualmente, lo mismo ocurrió con el conservadurismo moderno y las ciencias sociales.) Los reaccionarios alegaban que el culto a la razón conduciría forzosamente al Terror. Pero lo mismo pasaría con el culto a la imaginación.

Intentar borrar el pasado y empezar de cero supondría destruir todo lo que sostenía la cohesión social y daba sentido a la vida: la comunidad, la solidaridad, el estatus, la autoridad... es decir, los temas de la teoría social desde entonces. Quienes creían que el cambio social era bueno e inevitable se tomaron muy en serio esas objeciones. Las nociones de vanguardia artística y vanguardia política surgieron directamente de los debates que siguieron; de hecho, en un principio se asumía que eran la misma cosa.

Aquí nos vemos obligados a ofrecer un resumen algo descarnado de una historia muy complicada, pero basta con decir que el debate en Francia, que se caracterizó por las discusiones entre los seguidores del conde Henri de Saint-Simon y los del que fuera su secretario Auguste Comte, se limitó prácticamente a la cuestión de cómo gestionar la transición de un orden social feudal agrario a una sociedad comercial e industrial.

Los señores medievales —según este argumento— podían haber sido duros y, a menudo, de una violencia arbitraria; en muchos sentidos, podían haber sido poco más que bandas de ladrones. Pero contaban con la Iglesia, que era capaz de movilizar estructuras de belleza y significado para dar a cada uno una idea precisa de su lugar en el orden social general. Esto era precisamente lo que echaban en falta en la sociedad industrial. La Iglesia ya no servía para nada. Pero los capitanes de la industria parecían considerar que la abundancia material que proporcionaban debía hablar por sí misma. Evidentemente, no fue así. El caos político y la anomia social fueron, por tanto, el resultado directo de la falta de una nueva clase que desempeñara la función sacerdotal. Los comtianos imaginaban que esa clase serían los científicos: de ahí la creación final por parte de Comte de la religión del positivismo, en la que los sociólogos desempeñarían el papel de clérigos. Saint-Simon barajó varias opciones (durante un tiempo se centró en los ingenieros), pero finalmente se decantó por los artistas como vanguardia que lideraría el camino hacia una cultura de libertad e igualdad, en la que, según él, los mecanismos coercitivos acabarían desapareciendo.

Durante más de un siglo, las futuras vanguardias revolucionarias siguieron debatiendo si se parecerían más a los científicos o más a los artistas, mientras que los pintores y escultores se agrupaban en sectas. Los partidos revolucionarios fueron incasables en sus intentos de forjar alianzas entre los menos alienados y los más oprimidos. El sueño de derribar las barreras entre el arte y la vida, que finalmente nos devolvería a una sociedad en la que se haría realidad la visión de Novalis, siempre fue una parte inherente del proyecto revolucionario. En el siglo XX, muchos de los artistas vanguardistas más conocidos ya ni siquiera producían obras de arte inmortales, sino más bien planes para compartir su poder y libertad con los demás. El resultado fue que el género vanguardista por excelencia del siglo XX, o al menos el más logrado y original, no fue ni siquiera el *collage*, sino el manifiesto.

En este punto podemos volver a Rusia.

La vanguardia revolucionaria rusa estaba firmemente arraigada en esta tradición que hemos descrito. Su imaginario «pueblo del futuro» (*Budetlyans*) no solo se liberaría de las condiciones sociales perversas e injustas que sofocaban su creatividad, sino que también disfrutaría de la libertad de los niños. Obviamente, nadie era tan ingenuo como para creer que vivirían literalmente como niños, que el comunismo crearía un mundo libre de muerte, traición, miedo existencial, obsesión mórbida o amor no correspondido. Solo los niños de verdad vivirían ese paraíso. Más bien, crearía un mundo en el que las personas del futuro tendrían el derecho, el deber y la oportunidad de reflexionar sobre esos inevitables problemas existenciales de los adultos de una forma sorprendentemente bella. El comunismo ya no sería un mundo dividido entre genios locos y espectadores aburridos y sumisos, ya fueran insensibles o aduladores. Todo el mundo se convertiría en ambos a la vez.

El Museo del Cuidado

*Imaginar el mundo pospandemia**

Imaginemos el mundo pospandemia o, mejor dicho, imaginemos un mundo sensato después del virus, un mundo en el que, lejos de limitarnos a intentar recolocarlo todo donde estaba, actuemos en función de lo que hayamos aprendido. Por ejemplo, ha quedado claro que una gran parte del trabajo de oficina, especialmente el administrativo, de gestión, de marketing, el trabajo legal, financiero, de consultoría y similares, es totalmente absurdo. Si desapareciera, no cambiaría nada y puede que el mundo llegara incluso a ser un lugar un poco mejor. La prueba es que, durante la crisis, la mayoría de esos trabajos desaparecieron y el mundo siguió girando. Así que imaginemos por un momento que somos personas sensatas y que dejamos de fingir que hay algún motivo para que toda esta gente nos haga creer que se pasa el día trabajando, y en lugar de ello nos quitamos de encima esos trabajos de mierda. Una pregunta sería: ¿qué haríamos con todos los edificios en los que solían trabajar? Obviamente, los trabajadores realmente útiles que nos mantuvieron con vida y nos cuidaron durante la epidemia —médicos, enfermeros, limpiadores, repartidores, electricistas, agricultores— no necesitan rascacielos de cristal para sentirse importantes. Algunos de estos edificios pueden ser volados por los aires, lo que sería bueno, porque se necesitaría menos energía para calentarlos, enfriarlos, etc., y se redu-

* En coautoría con Nika Dubrovsky; publicado originalmente en *Arts of the Working Class*, 30 de mayo de 2022, <artsoftheworkingclass.org>.

cirían las emisiones de carbono. Pero seguramente no querríamos dinamitar todos esos edificios.

Tras las revoluciones francesa y rusa, los palacios reales fueron convertidos en museos estatales. Esa podría ser una forma sensata de utilizarlos. Pero también hay una forma insensata: volver a la «normalidad» siguiendo tal vez el ejemplo de lo que pasó después de la desindustrialización a gran escala de las metrópolis occidentales, cuando las antiguas fábricas y almacenes se convirtieron en centros de arte privados, oficinas y condominios para personas como las que trabajaban en ellos. A muchos les cuesta imaginar que esto no vuelva a ocurrir, si se produce una rápida desprecarización del trabajo sin que haya un cambio real en el sistema financiero o en las estructuras de riqueza y poder en general. Las oficinas vacías serían compradas por inversores que las convertirían en condominios a precios prohibitivos o espacios de arte privados cuya presencia daría al sector inmobiliario un valor de mercado adicional. La única alternativa que suele plantearse es que el Estado se haga cargo de todo, ya sea en forma de socialismo de Estado (que básicamente es capitalismo de monopolio estatal) o una variante «nacionalsocialista» de derecha adaptada al siglo XXI.

En ese futuro, esas oficinas vacías que ya no albergan a burócratas ni a servicios de inteligencia se convertirán en museos estatales: instituciones conservadoras y elitistas en las que se respira un ambiente parecido al de un banco o al de un cementerio. Nos gustaría insistir en la posibilidad —quizá no en la probabilidad, pero al menos en la posibilidad— de la sensatez. Imaginemos que la experiencia del confinamiento y el colapso económico nos permite ver el mundo tal y como es y reconocemos que eso que llamamos «una economía» es tan solo la forma en que nos mantenemos vivos como colectividad, nos proporcionamos unos a otros las cosas que necesitamos y, en general, nos cuidamos unos a otros. Digamos, además, que rechazamos la idea de control social.

Las cárceles, no lo olvidemos, proporcionan comida, alojamiento e incluso atención médica básica, pero no son instituciones «solidarias». No ofrecen solidaridad, porque esta, si es

auténtica, no solo consiste en satisfacer las necesidades materiales, ni siquiera en permitir que los demás crezcan y prosperen, sino también en mantener o mejorar su libertad. Imaginemos que descartamos la idea de que la producción y el consumo son el único propósito de la vida económica y los sustituimos por el cuidado y la libertad. ¿Qué haríamos con los rascacielos?

En un mundo construido sobre la base del cuidado y la solidaridad, se demolería gran parte de este vasto e insensato espacio de oficinas, y la que no, podría convertirse en universidades gratuitas, centros sociales y hoteles para quienes necesitan cobijo. Podríamos llamarlos «Museos del Cuidado», lugares que no celebran ningún tipo de producción, sino que proporcionan el espacio y los medios para crear lazos sociales e imaginar formas completamente nuevas de relaciones sociales.

¿Para qué, si no es divertido?*

Mi amiga June Thunderstorm y yo nos quedamos una vez media hora sentados en un prado junto a un ibón, viendo cómo una oruga que colgaba de la punta de una brizna de hierba se retorcía en todas las direcciones posibles y luego saltaba a la siguiente brizna para hacer lo mismo. Y así continuó, en un vasto círculo, con lo que debió de ser un enorme gasto de energía, sin ningún motivo aparente.

«Todos los animales juegan —me dijo June una vez—. Hasta las hormigas.» Durante sus largos años como jardinera profesional, había observado muchas situaciones como esta y reflexionado sobre ellas. «Mira —dijo con aire de modesto triunfo—. ¿Ves a lo que me refiero?»

La mayoría de nosotros, después de escuchar esta historia, pediríamos que nos lo demostraran. ¿Cómo sabemos que el gusano estaba jugando? Quizá describía esos círculos invisibles en el aire porque estaba buscando algún tipo de presa que desconocemos. O quizá sea un ritual de apareamiento. ¿Podemos demostrar que no lo era? Y si el gusano estaba jugando, ¿cómo sabemos que esa forma de juego no tenía en el fondo algún propósito, como sea practicar o entrenarse para alguna posible emergencia futura relacionada con las orugas?

Esta sería también la reacción de la mayoría de los etólogos profesionales. En términos generales, el análisis del comporta-

* Publicado originalmente en *The Baffler*, núm. 24, enero de 2014, <thebaffler.com>.

miento animal no se considera científico salvo que se asuma, al menos de forma implícita, que el animal actúa según los mismos cálculos de medios y fines que se aplicarían a las transacciones económicas. Bajo esta suposición, el gasto de energía debe tener algún fin, ya sea obtener alimento, asegurar un territorio, lograr el dominio o maximizar el éxito reproductivo, a menos que se pueda demostrar de forma tajante que no es así, y una prueba absoluta en estos ámbitos es, como se puede imaginar, muy difícil de conseguir.

Debo recalcar aquí que no importa realmente qué tipo de teoría pueda tener un científico sobre la motivación animal: lo que cree que piensa un animal, si de veras cree que se puede decir que «piensa». No estoy diciendo que los etólogos crean realmente que los animales son meras calculadoras racionales. Solo digo que se han encerrado en un mundo en el que ser científico significa ofrecer una explicación del comportamiento en términos racionales, lo que a su vez implica describir a un animal *como si* fuera un actor económico calculador que intenta maximizar algún tipo de interés propio, sea cual sea su teoría sobre la psicología o la motivación animal.

Por eso la existencia del juego animal se considera algo así como un escándalo intelectual. No se ha estudiado lo suficiente, y a quienes lo estudian se les considera un tanto excéntricos. Al igual que con muchas nociones especulativas y vagamente amenazadoras, se introducen criterios difíciles de cumplir para demostrar que el juego animal existe, e incluso cuando se reconoce, la investigación suele canibalizar sus propias ideas al intentar demostrar que el juego debe tener alguna función reproductiva o de supervivencia a largo plazo.

A pesar de todo esto, quienes se adentran en el tema acaban viéndose obligados a concluir que el juego existe en todo el universo animal. Y no solo entre criaturas notoriamente frívolas como los monos, los delfines o los cachorros, sino también entre especies tan improbables como las ranas, los pececillos, las salamandras, los cangrejos violinistas y, sí, incluso las hormigas, que no solo se dedican a actividades frívolas como individuos, sino que, desde el siglo XIX, se les ha observado

organizar guerras simuladas, aparentemente solo por diversión.

¿Por qué juegan los animales? ¿Y por qué no iban a hacerlo? La verdadera pregunta es: ¿por qué nos parece misteriosa la existencia de acciones o el ejercicio de poderes por puro placer? ¿Qué nos dice de nosotros mismos el hecho de que instintivamente asumamos que hay algo misterioso en ello?

La supervivencia de los inadaptados

La tendencia en el pensamiento popular a ver el mundo biológico en términos económicos estaba presente en los inicios de la ciencia darwiniana en el siglo XIX. Al final, Charles Darwin tomó prestada la expresión «la supervivencia del más apto» del sociólogo Herbert Spencer, el niño predilecto de los magnates sin escrúpulos. A Spencer, a su vez, le llamó la atención lo mucho que las fuerzas que impulsaban la selección natural en *El origen de las especies* coincidían con sus propias teorías económicas del *laissez faire*. La competencia por los recursos, el cálculo racional de las ventajas y la extinción gradual de los débiles se consideraban las directrices principales del universo.

Las apuestas de esta nueva visión de la naturaleza como escenario de una brutal lucha por la existencia eran altas, y las objeciones se registraron desde muy temprano. En Rusia surgió una escuela alternativa del darwinismo que enfatizaba la cooperación, y no la competencia, como motor del cambio evolutivo. En 1902, este enfoque encontró un altavoz en el famoso libro *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*, del naturalista y revolucionario anarquista Peter Kropotkin. En una réplica explícita a los darwinistas sociales, Kropotkin argumentó que toda la base teórica del darwinismo social era errónea: las especies que cooperan de manera más eficaz tienden a ser las más competitivas a largo plazo. Kropotkin, nacido príncipe (renunció a su título cuando era joven), pasó muchos años en Siberia como naturalista y explorador antes de ser encarcelado por agitador revolucionario, escapar y huir a Londres. *El apoyo mu-*

tuo surgió a partir de una serie de ensayos escritos en respuesta a Thomas Henry Huxley, un conocido darwinista social, y resumía la visión rusa de la época, según la cual, si bien la competencia era sin duda un factor que impulsaba tanto la evolución natural como la social, la cooperación tenía en última instancia un papel decisivo.

La biología del siglo XX se tomó muy en serio el desafío ruso, especialmente en la subdisciplina emergente de la psicología evolutiva, aunque rara vez se mencionara por su nombre. En su lugar, se incluyó en el «problema del altruismo», una expresión más amplia tomada prestada de los economistas y que se extiende a los debates entre los teóricos de la «elección racional» en las ciencias sociales. Esta era la pregunta que ya preocupaba a Darwin: ¿por qué los animales sacrificarían su ventaja individual por los demás? Porque nadie puede negar que a veces lo hacen. ¿Por qué un animal de manada llamaría una atención potencialmente letal sobre sí mismo al alertar a sus compañeros de la llegada de un depredador? ¿Por qué las abejas obreras se sacrifican para proteger su colmena? Si avanzar en una explicación científica de cualquier comportamiento significa atribuirle motivos racionales y maximalistas, entonces, ¿qué era exactamente lo que una abeja kamikaze intentaba maximizar?

Todos conocemos la respuesta final, que llegó con el descubrimiento de los genes. Los animales solo intentaban maximizar la propagación de sus propios códigos genéticos. Curiosamente, quienes desarrollaron esta visión, que con el tiempo dio en llamarse neodarwinista, fueron sobre todo figuras consideradas radicales de un tipo u otro. Jack Haldane, un biólogo marxista, ya provocaba a los moralistas en la década de 1930 bromeando con que, como cualquier entidad biológica, estaría encantado de sacrificar su vida por «dos hermanos u ocho primos». El epítome de esta línea de pensamiento llegó con el libro del ateo militante Richard Dawkins, *El gen egoísta*, una obra que insistía en que la mejor forma de concebir a todas las entidades biológicas era como «robots pesados», programados por códigos genéticos que, por alguna razón que

nadie podía explicar del todo, actuaban como «los mejores gánsteres de Chicago», expandiendo despiadadamente su territorio en un deseo infinito de propagarse. Estas descripciones solían ir acompañadas de comentarios como: «Por supuesto, esto es solo una metáfora, *en realidad* los genes no quieren ni hacen nada». El caso es que la hipótesis inicial de los neodarwinistas casi les empujó hacia las conclusiones que sacaron: que la ciencia exige explicaciones racionales, lo que implica encontrar motivaciones racionales en todos los comportamientos, y que solo se puede considerar verdaderamente racional una motivación que, si se observa en humanos, se calificaría principalmente de egoísmo o codicia. Así pues, los neodarwinistas fueron aún más lejos que los victorianos. Si los darwinistas sociales de la vieja escuela, como Herbert Spencer, veían la naturaleza como un mercado, aunque inusualmente despiadado, la nueva versión era abiertamente capitalista. Los neodarwinistas asumían no solo una lucha por la supervivencia, sino un universo de cálculo racional impulsado por un imperativo aparentemente irracional de crecimiento ilimitado.

Así fue, al menos, como se entendió el desafío ruso. Es mucho más interesante el verdadero argumento de Kropotkin, que se centra, en gran parte, en cómo muchas veces la cooperación animal nada tiene que ver con la supervivencia o la reproducción, sino que es una forma de placer en sí misma. «Volar en bandadas por puro placer es bastante común entre todo tipo de aves», escribe. Kropotkin abunda en ejemplos de juego social: parejas de buitres que vuelan en círculos como forma de entretenimiento, liebres tan aficionadas a pelear con otras especies que en ocasiones (y de forma imprudente) se acercan a los zorros, bandadas de aves que realizan maniobras de estilo militar, grupos de ardillas que se reúnen para luchar y otros juegos por el estilo:

> Sabemos hoy que todos los animales, desde las hormigas hasta las aves, pasando por los mamíferos superiores, disfrutan de jugar, luchar, correr unos tras otros, intentar atrapar a los demás, burlarse unos de otros, etc. Y aunque muchos juegos son, por así decirlo,

> una escuela para el comportamiento apropiado de los jóvenes en la vida adulta, hay otros que, aparte de sus fines utilitarios, son, junto con el baile y el canto, simples manifestaciones de un exceso de fuerzas —«la alegría de vivir» y el deseo de comunicarse de alguna manera con otros individuos de la misma especie o de otras especies—; en resumen, una manifestación de la sociabilidad propiamente dicha, que es un rasgo propio de todo el mundo animal.

Explotar al máximo las capacidades de cada cual es disfrutar de la propia existencia, y en el caso de los seres sociables, ese disfrute se magnifica proporcionalmente cuando se comparte con otros. Desde la perspectiva rusa, esto no necesita explicación. Simplemente, así es la vida. No hay que explicar el deseo de vivir que tienen los seres vivos. La vida es un fin en sí misma. Y si estar vivo consiste realmente en tener poderes —correr, saltar, luchar, volar—, entonces seguramente tampoco hay que explicar el ejercicio de esos poderes como un fin en sí mismo. Es solo una extensión del mismo principio.

En 1795, Friedrich Schiller ya defendía que es en el juego donde encontramos los orígenes de la conciencia de uno mismo y, por tanto, de la libertad y la moralidad. «El hombre (*man*) solo juega cuando es un hombre en el sentido pleno de la palabra —escribió Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*—, y solo es plenamente un hombre (*Man*) cuando juega.» Si es así, y si Kropotkin tenía razón, entonces empiezan a surgir por todas partes, a nuestro alrededor, destellos de libertad e incluso de vida moral.

No sorprende que los neodarwinistas ignoraran este aspecto del argumento de Kropotkin. A diferencia del «problema del altruismo», la cooperación por placer, como fin en sí misma, simplemente no podía rescatarse con fines ideológicos. Es más, la versión de la lucha por la existencia que surgió a lo largo del siglo XX tenía aún menos espacio para el juego que la antigua versión victoriana. El propio Herbert Spencer no tenía ningún problema con la idea de que el juego animal no sirviera ningún propósito, que fuera un mero disfrute de energía sobrante. Al igual que un industrial o un buen comercial podía

volver a casa y disfrutar de una partida de *cribbage* o polo, ¿por qué los animales que luchaban con éxito por su propia existencia no podían también divertirse un poco? Pero en la nueva versión capitalista de la evolución, la de una pulsión de acumular desenfrenada, la vida ya no era un fin en sí misma, sino un mero instrumento de propagación de secuencias de ADN, lo que convertía la mera existencia del juego en algo escandaloso.

¿Por qué yo?

No es solo que los científicos se resistan a emprender un camino que podría hacerles ver el juego —y, por lo tanto, las semillas de la autoconciencia, la libertad y la vida moral— entre los animales. A muchos les cuesta cada vez más encontrar justificaciones para atribuir cualquiera de estas cosas incluso a los seres humanos. Al reducir a todos los seres vivos al equivalente de actores del mercado, máquinas racionales de cálculo que intentan propagar su código genético, se acepta que no solo las células que componen nuestros cuerpos, sino también los seres que son nuestros antepasados inmediatos, carecían de algo remotamente parecido a la autoconciencia, la libertad o la vida moral, lo que hace difícil entender cómo o por qué la consciencia (una mente, un alma) podría haber surgido.

El filósofo estadounidense Daniel Dennett plantea el problema con bastante claridad, poniendo como ejemplo los bogavantes y planteando la hipótesis de que son simples robots. Pueden sobrevivir sin ningún sentido del yo. No se les puede preguntar qué tal es ser un bogavante porque no tienen ni idea. No tienen nada que se parezca remotamente a la consciencia; son máquinas. Pero si esto es así, argumenta Dennett, entonces hay que suponer lo mismo en toda la escala evolutiva de complejidad, desde las células vivas que componen nuestros cuerpos hasta criaturas tan elaboradas como los monos y los elefantes, que, a pesar de todas sus cualidades aparentemente humanas, no se puede demostrar que piensen en lo que hacen. Es decir, hasta que de repente Dennett llega a los seres

humanos, que, aunque se pasan al menos el 95 por ciento del tiempo funcionando en piloto automático, parecen tener ese «yo» consciente injertado en ellos, que de vez en cuando aparece para supervisar, que interviene para decirle al sistema que se busque otro trabajo, que deje de fumar o escriba un artículo académico sobre los orígenes de la consciencia. En palabras de Dennett:

> Sí, tenemos alma. Pero está compuesta por muchos robots diminutos. De alguna manera, los billones de células robóticas (e inconscientes) que componen nuestros cuerpos se organizan en sistemas interactivos que sostienen las actividades tradicionalmente asignadas al alma, el ego o el yo. Pero dado que ya hemos aceptado que los robots simples son inconscientes (si las tostadoras, los termostatos y los teléfonos son inconscientes), ¿por qué no podrían equipos de tales robots llevar a cabo sus proyectos más sofisticados sin tener que componerme a mí? Si el sistema inmunológico tiene mente propia, y el circuito de coordinación mano-ojo que recoge bayas tiene mente propia, ¿por qué molestarse en inventar una super-mente que supervise todo esto?

La respuesta de Dennett no es del todo convincente: sugiere que desarrollamos la consciencia para poder mentir, lo que nos da una ventaja evolutiva. (Si fuera así, ¿no podríamos decir lo mismo de los zorros?) Pero esto se vuelve mucho más complicado cuando nos preguntamos *cómo* ocurre. A esto llama David Chalmers «el difícil problema de la consciencia». ¿Cómo se combinan células y sistemas aparentemente robóticos de tal modo que tienen experiencias cualitativas: sentir la humedad, saborear el vino, adorar la cumbia pero ser indiferentes a la salsa? Algunos científicos son lo suficientemente honestos como para admitir que no tienen la menor idea de cómo explicar experiencias de este tipo, e incluso dudar de que alguna vez la tendrán.

Hay una salida a este dilema, y el primer paso es considerar que podríamos estar partiendo de una premisa falsa. Volvamos al caso del bogavante. Los bogavantes tienen muy mala reputación entre los filósofos, que suelen ponerlos como ejemplo de criaturas puramente irracionales e insensibles. Esto se debe probablemente a que son los únicos animales que la mayoría de los filósofos han matado con sus propias manos antes de comerlos. Es desagradable arrojar a una olla de agua hirviendo una criatura que lucha por sobrevivir; uno necesita convencerse de que en realidad el bogavante no siente nada. (La única excepción a este patrón parece ser, por alguna razón, Francia: Gérard de Nerval solía pasear a su bogavante mascota con una correa y Jean-Paul Sartre llegó a obsesionarse eróticamente con los bogavantes después de tomar demasiada mescalina.) Pero, de hecho, la observación científica ha revelado que hasta los bogavantes se dedican a algunas formas de juego, como manipular objetos, por ejemplo, y es probable que lo hagan solo por placer. Si es así, llamar a esas criaturas *robots* sería desvirtuar el significado de la palabra «robot». Las máquinas no se dedican a hacer tonterías. Pero si, después de todo, los seres vivos no son robots, muchos de estos problemas aparentemente espinosos se resuelven al instante.

¿Qué pasaría si partimos de la perspectiva contraria y acordamos tratar el juego no como una anomalía peculiar, sino como nuestro punto de partida, un principio ya presente no solo en los bogavantes y, de hecho, en todos los seres vivos, sino también en todos los niveles en los que encontramos lo que los físicos, químicos y biólogos denominan «sistemas autoorganizados»?

Esto no es ni mucho menos tan insólito como podría parecer.

Los filósofos de la ciencia, ante el enigma de cómo podría surgir la vida a partir de la materia inerte o cómo podrían evolucionar los seres conscientes a partir de microbios, han desarrollado dos tipos de explicaciones.

Si los seres vivos no son robots, muchos de estos problemas aparentemente espinosos se resuelven al instante.

La primera consiste en lo que se conoce como emergentismo. Su argumento es que, una vez alcanzado un cierto nivel de complejidad, se da una especie de salto cualitativo en el que pueden «emerger» tipos de leyes físicas completamente nuevos, basados en lo que ya existía, pero que no pueden reducirse a ello. Se puede decir que las leyes de la química emergen de la física: las leyes de la química presuponen las leyes de la física, pero no pueden reducirse simplemente a ellas. Del mismo modo, las leyes de la biología surgen de la química: es necesario, desde luego, conocer los componentes químicos de un pez para entender cómo nada, pero los componentes químicos nunca lo explicarán del todo. Por analogía, se puede decir que la mente humana surge de las células que la componen.

Quienes defienden la segunda postura, llamada habitualmente panpsiquismo o panexperiencialismo, están de acuerdo en que todo esto puede ser cierto, pero sostienen que la emergencia no es suficiente. Como señaló recientemente el filósofo británico Galen Strawson, imaginar que se puede pasar de la materia insensible a un ser capaz de discutir la existencia de la materia insensible en solo dos pasos es simplemente exigir demasiado a la emergencia. Tiene que haber algo ya, en todos los niveles de la existencia material, incluso en el de las partículas subatómicas, algo, por mínimo y embrionario que sea, que haga algunas de las cosas que estamos acostumbrados a pensar que hace la vida (e incluso la mente), para que ese algo se organice en niveles cada vez más complejos y acabe produciendo seres autoconscientes. Ese «algo» podría ser realmente muy mínimo: un sentido muy rudimentario de respuesta al entorno, algo parecido a la anticipación, algo parecido a la memoria. Por rudimentario que sea, tendría que existir para que los sistemas «autoorganizados», como los átomos o las moléculas, se autoorganizaran de veras.

En este debate intervienen cuestiones de todo tipo, incluido el viejo problema del libre albedrío. Como se han preguntado

muchísimos adolescentes —a menudo cuando iban colocados y contemplaban por primera vez los misterios del universo—, si los movimientos de las partículas que componen nuestro cerebro ya están determinados por las leyes naturales, ¿cómo podemos decir que tenemos libre albedrío? La respuesta habitual es que, desde Heisenberg, sabemos que los movimientos de las partículas atómicas no están predeterminados; la física cuántica puede predecir a qué posiciones *tienden* a saltar los electrones, por ejemplo, en conjunto, en una situación determinada, pero es imposible predecir en qué dirección saltará un electrón concreto en un caso concreto. Problema resuelto.

Bueno, no exactamente: todavía falta algo. Si todo esto significa que las partículas que componen nuestro cerebro saltan de forma aleatoria, aún habría que imaginar alguna entidad inmaterial y metafísica («mente») que interviene para guiar a las neuronas en direcciones no aleatorias. Pero eso sería un argumento circular: para que el cerebro pudiera actuar como mente, habría que tener mente para empezar.

En cambio, si esos movimientos no son aleatorios, al menos se puede empezar a plantear una explicación material. Y la presencia de infinitas formas de autoorganización en la naturaleza —estructuras que se mantienen en equilibrio dentro de sus entornos, desde los campos electromagnéticos hasta los procesos de cristalización— proporciona a los panpsiquistas una gran cantidad de material con el que trabajar. Es cierto, argumentan, que se puede insistir en que todas estas entidades solo deben estar «obedeciendo» a las leyes naturales (cuya existencia no requiere explicación) o moviéndose de forma completamente aleatoria... pero si se insiste en esa hipótesis, será porque se ha decidido que esa es la única forma de verlo que uno está dispuesto a aceptar. Y eso hace que la existencia de una mente capaz de tomar esas decisiones permanezca envuelta en misterio.

Por supuesto, este enfoque siempre ha sido minoritario. Durante gran parte del siglo XX, se descartó por completo. Es fácil burlarse de él. («Espera, ¿no estarás insinuando que las mesas pueden pensar?» No, en realidad nadie lo está insi-

nuando; el argumento es que los elementos autoorganizados que componen las mesas, como los átomos, evidencian formas extremadamente simples de las cualidades que, en un nivel exponencialmente más complejo, consideramos pensamiento.) Pero en los últimos años, especialmente con la renovada popularidad, en algunos círculos científicos, de las ideas de filósofos como Charles Sanders Peirce (1839-1914) y Alfred North Whitehead (1861-1947), hemos constatado una especie de renacimiento.

Curiosamente, los más receptivos a estas ideas han sido sobre todo los físicos. (También los matemáticos, lo cual quizá no sea sorprendente, ya que tanto Peirce como Whitehead comenzaron sus carreras como matemáticos.) Los físicos son más juguetones y menos rígidos que, por ejemplo, los biólogos, en parte, sin duda, porque rara vez tienen que lidiar con fundamentalistas religiosos que cuestionan las leyes de la física. Son los poetas del mundo científico. Si uno ya está dispuesto a aceptar objetos de trece dimensiones o un número infinito de universos alternativos, o a sugerir con naturalidad que el 95 por ciento del universo está compuesto por materia oscura y energía cuyas propiedades desconocemos, quizá no sea demasiado aventurado contemplar también la posibilidad de que las partículas subatómicas tengan «libre albedrío» o incluso experiencias. De hecho, la existencia de la libertad a nivel subatómico es hoy un tema muy debatido.

Lo que la psicología evolutiva no puede explicar es por qué lo divertido es divertido.

¿Tiene sentido decir que un electrón «elige» saltar de una forma y no de otra? Obviamente, no hay forma de demostrarlo. La única que *podríamos* tener (que no podemos predecir lo que va a hacer), la tenemos. Pero no es determinante. Aun así, si lo que uno busca es una explicación materialista coherente del mundo, es decir, si se niega a tratar la mente como una entidad sobrenatural impuesta al mundo material, y la considera sim-

plemente como una organización más compleja de procesos que ya tienen lugar, en todos los niveles de la realidad material, entonces tiene sentido que algo al menos ligeramente parecido a la intencionalidad, ligeramente parecido a la experiencia, ligeramente parecido a la libertad, tenga que existir también en todos los niveles de la realidad física.

¿Por qué, entonces, la mayoría nos echamos atrás sin pensarlo ante esas conclusiones? ¿Por qué nos parecen un disparate sin apenas base científica? O, yendo al grano, ¿por qué aceptamos sin rechistar que una cadena de ADN pueda tener capacidad de acción (aunque sea «metafórica»), pero nos parece absurdo que la tengan un electrón, un copo de nieve o un campo electromagnético coherente? Al parecer, es porque es prácticamente imposible atribuir interés propio a un copo de nieve. Si nos hemos convencido de que la explicación racional de la acción solo puede consistir en tratar la acción como si tuviera algún tipo de motivación egoísta, entonces, según esa definición, en todos estos niveles, no se pueden encontrar explicaciones racionales. A diferencia de una molécula de ADN, que al menos podemos fingir que persigue algún proyecto mafioso de autoengrandecimiento implacable, un electrón simplemente no tiene ningún interés material que perseguir, ni siquiera la supervivencia. No compite con otros electrones. Si actúa libremente —si, como supuestamente dijo Richard Feynman, «hace lo que le place»—, solo puede actuar libremente como un fin en sí mismo. Lo que significaría que, en los cimientos mismos de la realidad física, encontramos la libertad por sí misma, lo que también significa que encontramos la forma más rudimentaria de juego.

Nadar con los peces

Imaginemos un principio. Llamémoslo principio de libertad o, dado que los latinismos suelen calar más en estos ámbitos, llamémoslo principio de libertad lúdica. Imaginemos que ese principio afirma que el libre ejercicio de los poderes o capaci-

dades más complejos de una entidad tenderá a convertirse en un fin en sí mismo, al menos en ciertas circunstancias. Obviamente, no sería el único principio activo en la naturaleza. Hay otros que tienden en otras direcciones. Pero, como mínimo, ayudaría a explicar lo que realmente observamos; por ejemplo, por qué, pese a la segunda ley de la termodinámica, el universo parece volverse no menos, sino más complejo. Los psicólogos evolutivos afirman que pueden explicar —como reza el título de un libro reciente— «por qué el sexo es divertido». Lo que no pueden explicar es por qué lo divertido es divertido.

No niego que lo que he presentado hasta ahora sea una simplificación descarada de unos temas muy complejos. Ni siquiera pretendo que la postura que sugiero —que en la base de toda la realidad física hay un principio lúdico— sea necesariamente cierta. Solo insisto en que es al menos tan plausible como las especulaciones que hoy se consideran ortodoxas, pero que son de una incoherencia bizarra, en las que un universo robótico y desprovisto de mente produce de golpe poetas y filósofos de la nada. Tampoco creo que considerar el juego como un principio de la naturaleza implique necesariamente adoptar una visión utópica idealista. El principio del juego puede ayudar a explicar por qué el sexo es divertido, pero también puede explicar por qué la crueldad es divertida (como puede comprobar cualquiera que haya visto a un gato jugar con un ratón, hay muchos juegos entre animales que no son especialmente agradables). También nos da una base para replantearnos el mundo que nos rodea.

Hace años, cuando daba clases en Yale, a veces incluía entre las lecturas obligatorias una famosa historia taoísta y le daba automáticamente un sobresaliente a cualquier estudiante que pudiera explicarme por qué tenía sentido la última línea. (Ninguno lo consiguió nunca.)

Zhuangzi y Huizi paseaban por un puente sobre el río Hao, cuando el primero observó: «¡Mira cómo los pececillos se escurren entre las rocas! Qué felices son haciéndolo».

«Si no eres un pez —dijo Huizi—, ¿cómo puedes saber qué hace felices a los peces?»

«Y si tú no eres yo —dijo Zhuangzi—, ¿cómo puedes saber que yo no sé lo que les hace felices?»

«Si yo, que no soy tú, no puedo saber lo que tú sabes —replicó Huizi—, ¿no se deduce de ese mismo hecho que tú, que no eres un pez, no puedes saber qué hace felices a los peces?»

«Volvamos —dijo Zhuangzi— a tu pregunta original. Me preguntaste cómo sabía lo que hace felices a los peces. El mero hecho de que me lo preguntaras demuestra que sabías que yo lo sabía, puesto que lo sabía, por mis propios sentimientos en este puente.»

Esta anécdota suele interpretarse como un enfrentamiento entre dos enfoques irreconciliables del mundo: el lógico y el místico. Pero si eso es cierto, ¿por qué Zhuangzi, que la escribió, se presentó a sí mismo derrotado por su amigo lógico?

Después de pensar en la historia durante años, me di cuenta de que esa era la gracia. Todo apunta a que Zhuangzi y Huizi eran muy buenos amigos. Les gustaba pasar horas discutiendo de esa forma. Sin duda, eso era lo que Zhuangzi realmente quería decir. Cada uno de nosotros puede entender lo que siente el otro porque, al discutir sobre los peces, estamos haciendo exactamente lo mismo que ellos: nos divertimos, hacemos algo que se nos da bien por el solo placer de hacerlo. Participamos en una forma de juego. El simple hecho de que te sintieras atraído a intentar ganarme en una discusión, y de que te alegrara tanto poder hacerlo, demuestra que la premisa que defendías debe de ser falsa. Ya que, si incluso los filósofos se mueven principalmente por esos placeres, por el ejercicio de sus facultades más elevadas simplemente por el hecho de hacerlo, entonces sin duda este es un principio que existe en todos los niveles de la naturaleza, y por eso yo también pude identificarlo espontáneamente en los peces.

Zhuangzi tenía razón. Igual que June Thunderstorm. Nuestras mentes son solo una parte de la naturaleza. Podemos entender la felicidad de los peces, o de las hormigas, o de las orugas, porque lo que nos impulsa a pensar y discutir sobre estos temas es, en última instancia, exactamente lo mismo.

¿Os lo habéis pasado bien?

Notas

Parte I

Occidente nunca existió

1. Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* 72 (3), verano de 1993: 22-49.

2. Samuel P. Huntington, «The West: Unique, Not Universal», *Foreign Affairs* 75 (6), noviembre-diciembre de 1996: 28-46.

3. Huntington, «The West».

4. Karl Deutsch, «On Nationalism, World Regions, and the Nature of the West», en Per Torvik (ed.), *Mobilization, Center-Periphery Structures and Nation-Building* (Bergen: Universitetsforlaget, 1981), p. 77.

5. Lucien Lévy-Brühl, *How Natives Think*, trad. Lilian Clare (Salem, Massachusetts: Ayer, 1986 [1926]). [Título original: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Hay trad. castellana: *La mentalidad primitiva*, Barcelona: Península, 2003.]

6. Bernard Manin, «On Legitimacy and Political Deliberation», en Mark Lilla (ed.), *New French Thought: Political Philosophy* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994).

7. David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 2004). [Hay trad. castellana: *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona: Virus, 2019.]

8. Michel-Rolph Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (Nueva York: Palgrave, 2003). [Hay trad. castellana: *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Bogotá, Colombia: Publicaciones de la Universidad de los Andes, 2003.]

9. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993). [Hay

trad. castellana: *Atlántico Negro: modernidad y doble conciencia*, Madrid: Akal, 2014.]; Ron Sakolsky y James Koehnline (eds.), *Gone to Croatan: The Origins of North American Dropout Culture* (Brooklyn, Nueva York: Autonomedia, 1993); Marcus Rediker, «"Under the Banner of King Death": The Social World of Anglo-American Pirates, 1716-1726», *William and Mary Quarterly* 38 (2): 203-227; Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* (Boston, Massachusetts, Estados Unidos: Beacon Press, 2000). [Hay trad. castellana: *La hidra de la revolución: marineros, esclavos y comuneros en la historia oculta del Atlántico*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2022.]

10. Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque: Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique* (Paris: Editions du Seuil, 1976); Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome* (Nueva York: Routledge, 1988); Kathryn Lomar y Tim Cornell (eds.), *Bread and Circuses: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy* (Londres: Routledge, 2003).

11. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 1991). [Hay una antología en castellano: *Escritos políticos*, Madrid, Catarata, 2006.]; Jacques Godbout, «Pas de representation sans représentativité?» *Revue du MAUSS Semestrielle*, núm. 26: 90-104.

12. Francis Dupuis-Déri, «The Political Power of Words: The Birth of Pro-Democratic Discourse in the Nineteenth Century in the United States and Canada», *Political Studies* 52 (2004): 118-34. Véase también Francis Dupuis-Déri, «L'esprit antidémocratique des fondateurs des "démocraties' modernes"», *Agone* 22 (1999): 95-113.

13. John Adams, *Defense of the Constitutions of Government of the United States of America, Against the Attack of M. Turgot in His Letter to Dr. Price* (Filadelfia, Pensilvania: W. Cobbet, 1797).

14. John Markoff, «Where and When Was Democracy Invented?», *Comparative Studies in Society and History* 41 (4) (1999): 660-690.

15. Dupuis-Déri, «L'esprit antidémocratique»; Dupuis-Déri, «The Political Power of Words».

16. Arlene W. Saxonhouse, «Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists», *PS: Political Science and Politics* 26 (3): 486-490.

17. Chris GoGwilt, «True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s», en *Enduring Western Civilization: The Cons-*

truction of the Concept of Western Civilization and Its «Others», ed. Silvia Federici (Londres, Reino Unido: Praeger, 1995); Martin W. Lewis y Karen E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (Berkeley, California: University of California Press, 1997).

18. Silvia Federici (ed.), *Enduring Western Civilization.*

19. Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad, y Min-weh Shih, «Beyond Western Hegemonies», ponencia presentada en el XXI Encuentro de la Asociación de Historia de las Ciencias Sociales, Nueva Orleans, Louisiana, 10-13 de octubre 1996.

20. Arrighi *et al.*, «Beyond Western Hegemonies», p. 34.

21. *Ibid.*, p. 25.

22. Engseng Ho, «Empire Through Diasporic Eyes: A View From the Other Boat», *Comparative Studies in Society and History* 46 (2) (2004): 210-246.

23. Bruce Johansen, *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy* (Boston, Massachusetts: Harvard Common Press, 1982); Donald A. Grinde y Bruce E. Johansen, *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy* (Los Angeles, California: University of California Los Angeles, 1990).

24. Samuel B. Payne, «The Iroquois League, the Articles of the Confederation, and the Constitution», *William and Mary Quarterly* 53 (3) (1997): 605-620.

25. Elizabeth Tooker, «The United States Constitution and the Iroquois League», *Ethnohistory* 35 (1998): 305-336; Dean R. Snow, *The Iroquois* (Londres: Blackwell, 1994); Bruce Johansen, *Debating Democracy: Native American Legacy of Freedom* (Santa Fe, Nuevo México: Clear Light, 1998).

26. Michael Newman, «Founding Feathers: The Iroquois and the Constitution», *The New Republic* 199 (19) (1998): 17-21.

27. Adams, *Defense of the Constitutions*, p. 296; Philip A. Levy, «Exemplars of Taking Liberties: The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence», *William and Mary Quarterly* 53 (3) (1996): 587-604; Payne, p. 618.

28. Markoff, p. 673 n. 62.

29. Marcus Rediker, *Villains of All Nations: Atlantic Pirates in the Golden Age* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2004). [Hay trad. castellana: *Villanos de todas las naciones: los piratas del Atlántico en su Edad de Oro*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2023.]

30. Rediker, *Villains of All Nations*, p. 53.

31. Colin Calloway, *New Worlds for All: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins, 1997).

Véase James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

32. Calloway, p. 192.

33. Sakolsky y Koehnline; Linebaugh y Rediker.

34. B. H. Quain, «The Iroquois», en Margaret Mead (ed.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples* (Nueva York: McGraw-Hill, 1937), pp. 240-281.

35. William Pietz, «The Problem of the Fetish I», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9 (1985): 5-17; William Pietz, «The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 13 (1987): 23-45; y William Pietz, «The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 16 (1988): 105-123.

36. Wyatt MacGaffey, «African Objects and the Idea of the Fetish», *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 25 (1994): 123-131; David Graeber, «Fetishism and Social Creativity, or Fetishes Are Gods in Process of Construction», *Anthropological Theory* 5 (4) (2005): 407-438.

37. Arthur Lovejoy, «The Chinese Origin of a Romanticism», en *Essays in the History of Ideas* (Nueva York: George, 1955).

38. Steven Muhlberger y Phil Paine, «Democracy's Place in World History», *Journal of World History* 4 (1) (1993): 23-45; Jean Baechler, *Démocraties* (París: Calmann-Levy, 1985).

39. Martha Lamberg-Karlovsky, ed., *The Breakout: The Origins of Civilization* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000).

40. K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

41. C. C. Lamberg-Karlovsky, «The Eastern "Breakout" and the Mesopotamian Social Contract», en *The Breakout*, p. 122.

42. Mason Hammond, «The Indo-European Origins of the Concept of a Democratic Society», en *The Breakout*, p. 59.

43. Gordon R. Willey, «Ancient Chinese, New World, and Near Eastern Ideological Traditions: Some Observations», en Martha Lamberg-Karlovsky (ed.), *The Breakout: The Origins of Civilization* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000).

44. Linda Schele, «Sacred Landscape and Maya Kingship», en Martha Lamberg-Karlovsky (ed.), *The Breakout: The Origins of Civilization* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

45. George A. Collier y Elizabeth Lowery Quaratiello, *Basta!: Land & The Zapatista Rebellion in Chiapas* (Oakland, California: Food First Books, 1999); John Ross, *The War Against Oblivion: The Zapatista Chroni-*

cles (Monroe, Maine: Common Courage Press, 2000); Jan Rus, Aida Hernandez y Shannan L. Mattiace, *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2003).

46. Walter D. Mignolo, «The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», en *Cosmopolitanism* (Durham, NC: Duke University Press, 2002).

47. *Ibid.*, p. 180.

48. Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham, NJ: Chatham House, 1987), p. 279. [Hay trad. castellana: *¿Qué es la democracia?* Barcelona: Taurus, 2007.]

49. Francis Dupuis-Déri, «The Struggle Between Political Agoraphobia and Agoraphilia» (2002). Ponencia presentada en el MIT, Massachusetts Institute of Technology, en un seminario sobre ciencias políticas.

50. Walter Benjamin, «Critique of Violence», en *Reflections: Essays, Aphorisms, and Autobiographical Writings* (Nueva York: Harcourt Brace, 1978). [Hay trad. castellana: *Crítica de la violencia.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2020.]

51. Michael Mann, «The Dark Side of Democracy: The Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing», *New Left Review* 235 (1999): 18-45.

52. *Ibid.*, p. 19.

Parte III

La cultura como rechazo creativo

1. Marilyn Strathern, «Negative Strategies in Melanesia», en *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing* (ed.), Richard Fardon (Edimburgo: Scottish Academic Press, 1990), pp. 204-216.

2. Marcel Mauss, *Techniques, Technologies, and Civilizations*, ed. Nathan Schlanger (Londres: Berghan, 2006).

3. Peter Lamborn Wilson, «The Shamanic Trace», en *Escape from the Nineteenth Century and Other Essays* (Brooklyn, Nueva York: Autonomedia, 1998), pp. 72-142.

4. Wilson, p. 91.

5. Véase Thomas Gibson y Kenneth Silander (eds.), *Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality, and Fellowship in Southeast Asia* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2011), y James C. Scott, *The Art of*

Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2011).

6. David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (Brooklyn: Melville House, 2011), apoyándome en el argumento de la historiadora feminista Gerda Lerner. [Hay trad. castellana: *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Barcelona: Ariel, 2021.]

7. Hector Munro Chadwick, *The Heroic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926).

8. David Wengrow, *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West* (Nueva York: Oxford University Press), y Wengrow, «"Archival" and "Sacrificial" Economies in Bronze Age Eurasia: An Interactionist Approach to the Hoarding of Metals», en *Interweaving Worlds: Systemic Interactions in Eurasia, 7th to the 1st Millennia BC*, eds. T. C. Wilkinson, S. Sherratt, y J. Bennet (Oxbow: Oxford, 2011).

9. Georges Dumézil, *Mythe et Épopée* (París: Galimard, 1968-1973).

10. Paul Treherne, «The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze Age Europe», *Journal of European Archaeology* 3 (1): 105-144.

11. Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1985).

12. Alvin W. Gouldner, *Enter Plato* (Nueva York: Basic Books, 1965).

13. Véase Bernard Manin, *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), y Oliver Dowlen, *The Political Potential of Sortition: A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office* (Londres: Imprint Academic, 2009).

14. O. C. Dahl, *Malgache et Maanyan: Une comparaison lingüistique*, Avhandlinger utgitt av Instituttet 3 (Oslo: Egede Instituttet, 1951), y O. C. Dahl, «La subdivision de la famille Barito et la place du Malgache», *Acta Orientalia* (Copenhagen) 38 (1977): 77-134.

15. Conrad P. Kottak, «A Cultural Adaptive Approach to Malagasy Social Organization», en *Social Exchange and Interaction*, ed. E. Wilmsen. Anthropological Paper n.° 46, Museum of Anthropology (Ann Arbor, Michigan: 1972); Conrad P. Kottak, «The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia», *Signs* 11 (2) (1980): 236-254; Kent V. Flannery, «Divergent Evolution», en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations* (Nueva York: Academic Press, 1983).

16. Matthew E. Hurles *et al.*, «The Dual Origin of the Malagasy in Island Southeast Asia and East Africa: Evidence from Maternal and Paternal Lineages», *The American Society of Human Genetics* 16 (2005): 894-901; M. P. Cox *et al.*, «A Small Cohort of Island Southeast Asian Women

Founded Madagascar», *Proceedings of the Royal Society of Biological Sciences* 279 (1739) (2012): 2761-2768. Esta prueba biológica me resulta gratificante, ya que llevo mucho tiempo insistiendo en que los debates sobre los orígenes de la presencia humana en Madagascar son un ejemplo típico de los peligros del lenguaje sexista. Los arqueólogos siguen preguntándose «¿cuándo llegó el hombre a Madagascar?», y suelen observar que, de hecho, hay pruebas de actividad humana —en concreto, la matanza masiva de hipopótamos enanos— que se remontan al siglo I d. C. Sin embargo, no hay indicios de un asentamiento estable. Obviamente, la pregunta que realmente habría que plantearse es «¿cuándo llegaron las mujeres a Madagascar?», ya que un grupo de hombres que cazaban para abastecer a los barcos, por ejemplo, o incluso que se establecieron allí tras naufragar, no habría tenido una relevancia duradera; sin mujeres, no puede haber población.

17. K. A. Adelaar, «Malay Influence on Malagasy: Linguistic and Culture-Historical Inferences», *Oceanic Linguistics* 28 (1) (1989): 1-46; K. A. Adelaar, «New Ideas on the Early History of Malagasy», en *Papers in Austronesian Linguistics* n.° 1 (1991), ed. H. Steinhauer, 1-22. Pacific Linguistics Series A, n.° 81 (Canberra: Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Australian National University); K. A. Adelaar, «Malay and Javanese Loanwords in Malagasy, Tagalog and Siraya (Formosa)», *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 150 (1995): 50-65; K. A. Adelaar, «The Asian Roots of Malagasy: A Linguistic Perspective», *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 151 (1995): 325-356; K. A. Adelaar, «Borneo as a Cross-Roads for Comparative Austronesian Linguistics», en *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives* (2.ª ed.), ed. P. Bellwood, J. J. Fox, y D. Tryon (Canberra: Australian National University Press, 2005); K. A. Adelaar, «Towards an Integrated Theory about the Indonesian Migrations to Madagascar», en *Ancient Human Migrations*, ed. P. Pergine, I. Peiros, y M. Feldman (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 2009); R. M. Blench, «The Ethnographic Evidence for Long-Distance Contacts Between Oceania and East Africa», en *The Indian Ocean in Antiquity*, ed. J. Reade (Nueva York: Kegan Paul/British Museum, 1994); R. M. Blench, «New Palaeozoogeographical Evidence for the Settlement of Madagascar», *Azania* 42 (2007): 69-82; Philippe Beaujard, «Les Arrivées austronésiennes à Madagascar: vagues ou continuum? (Partie I)», *Études Océan Indien* 35-36 (2003): 59-128; Philippe Beaujard, «East Africa, the Comoros Islands and Madagascar before the Sixteenth Century», *Azania* 42 (2007): 15-35; Philippe Beaujard, «The First Migrants to Madagascar and Their

Introduction of Plants: Linguistic and Etymological Evidence», *Azania* 46 (2011): 169-189.

18. Adelaar, «The Asian Roots of Malagasy», p. 328.

19. Véase Anthony Reid (ed.), *Slavery, Bondage, Dependency in Southeast Asia* (Nueva York: St. Martin's Press, 1983), y Gwyn Campbell, *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia* (Londres: Frank Cass, 2004).

20. R. M. Blench, «The Austronesians in Madagascar and Their Interaction with the Bantu of East African Coast: Surveying the Linguistic Evidence for Domestic and Translocated Animals», *Philippines Journal of Linguistics* 18 (2) (2008): 18-43; R. M. Blench, «Bananas and Plantains in Africa: Re-Interpreting the Linguistic Evidence», *Ethnobotany Research and Applications* 7 (2009): 363-380; Beaujard, «The First Migrants to Madagascar».

21. Para un buen resumen desde la perspectiva Malgache, véase Beaujard, «East Africa», y Randall L. Pouwels, «Eastern Africa and the Indian Ocean to 1800: Reviewing Relations in Historical Perspective», *International Journal of African Historical Studies* 35 (2/3) (2002): 385-425; Thomas Vernet, «Les Réseaux de traite de l'Afrique orientale: côte swahili, Comores et nordouest de Madagascar (vers 1500-1750)», *Cahiers des Anneaux de la Mémoire* 9 (2006): 67-107; Thomas Vernet, «Slave Trade and Slavery on the Swahili Coast (1500-1750)», en *Slavery, Islam and Diaspora*, ed. B. A. Mirzai, I. M. Montana, y P. Lovejoy (Trenton, Nueva Jersey: Africa World Press, 2009).

22. Marie de Chantal Radimilahy, *Mahilaka: An Archaeological Investigation of an Early Town in Northwestern Madagascar* (Uppsala, Suecia: Department of Archaeology and Ancient History, 1998).

23. Robert E. Dewar, «Of Nets and Trees: Untangling the Reticulate and Dendritic in Madagascar's Prehistory», *World Archaeology* 26 (3) (1995): 301-318.

24. Radimilahy, pp. 24-25.

25. Maurice Bloch, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar* (Londres: Seminar Press, 1971).

26. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (Londres: MacGibbon y Kee, 1968). [Hay trad. castellana: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal, 2009.]

27. Pouwels, «Eastern Africa and the Indian Ocean».

28. *Ibid.*

29. Jacques Lombard, «Zatovo qui n'a pas été crée par Dieu: un conte sakalava traduit et commenté», *Asie du Sud Est et Monde Insulindien* 7 (1976): 165-223.

30. Charles Renel, *Contes de Madagascar* (París: E. Leroux, 1910), pp. 268-270.

31. Renel, *Contes de Madagascar*, pp. 270-274.

32. Beaujard, *Mythe et société* a Madagascar (París: Éditions L'Harmattan, 1991).

33. David Graeber, *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2007).

34. Pierre Verin, *The History of Civilisation in North Madagascar* (Róterdam: A. A. Balkema, 1986). Véase, p. ej., R. J. Barendse, *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2002).

Las zonas muertas de la imaginación

1. Este ensayo tiene como base la conferencia de 2006 en memoria de Malinowski titulada «Beyond Power/Knowledge: An Exploration of the Relation of Power, Ignorance and Stupidity» («Más allá del poder/conocimiento: un análisis de la relación entre poder, ignorancia y estupidez»). Es una versión sustancialmente revisada de la que, durante unos años, estuvo en el sitio web de la London School of Economics. La versión actual debe considerarse la definitiva a efectos de referencia.

2. Michael Herzfeld, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (Nueva York: Berg, 1992), p. 3.

3. Herzfeld, *The Social Production of Indifference*, p. 8. Existe un buen resumen reciente de la bibliografía antropológica sobre la burocracia: Colin Hoag, «Assembling Partial Perspectives: Thoughts on the Anthropology of Bureaucracy», *PoLAR* 34 (1) (2011): 81-94.

4. Véase Yael Navaro-Yashin, Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2002).

5. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Scribner's, 1958), p. 181. [Hay trad. castellana: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Austral, 2024.]

6. Eric B. Ross, «Cold Warriors Without Weapons», *Identities* 4 (3-4) (1998): 475-506. Para dar una idea de las conexiones que tenemos aquí, Geertz fue alumno de Clyde Kluckhohn en Harvard, quien no solo fue «un importante intermediario para los fondos de la CIA destinados a estudios sectoriales», sino que también contribuyó con la

sección sobre antropología al famoso manifiesto weberiano de Parsons y Shils para las ciencias sociales. *Toward a General Theory of Action* [*Hacia una teoría general de la acción*] (1951). Kluckhohn puso en contacto a Geertz con el Centro de Estudios Internacionales del MIT, dirigido entonces por el antiguo director de investigación económica de la CIA, que a su vez le convenció de que trabajara en el desarrollo de Indonesia. El Centro tenía como objetivo declarado el desarrollo de «una alternativa al marxismo», sobre todo a través de lo que se conoció como la teoría de la modernización, basándose, una vez más, en los postulados weberianos. Véase Ben White, «Clifford Geertz: Singular Genius of Interpretive Anthropology», *Development and Change* 38 (6) (2007): 1187-1208.

7. Talcott Parsons y Edward A. Shils, (eds.), *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951).

8. Johann Galtung, «Violence, Peace, and Peace Research», *Journal of Peace Research* 6 (1969): 167-191; Galtung, *Peace: Research, Education, Action: Essays in Peace Research*, vol. 1 (Copenhague: Christian Ejlers, 1975).

9. Philippe Bourgois, «The Power of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador», *Ethnography* 2 (1) (2001): 5-34; Paul Farmer, «An Anthropology of Structural Violence», *Current Anthropology* 45 (3) (2004): 305-325; Paul Farmer, *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor* (Berkeley: University of California Press, 2005); Akhil Gupta, *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India* (Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2012).

10. Farmer, *Pathologies*, p. 40.

11. Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley. California: University of California Press, 1992); Carolyn Nordstrom y Joann Martin (eds.), *The Paths to Domination, Resistance, and Terror* (Berkeley, California: University of California Press, 1992).

12. Por eso, las feministas suelen señalar que «la violencia contra las mujeres es estructural» (p.ej., Rosa-Linda Fregoso, *Terrorizing Women: Feminicide in the Americas* [Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2010], p. 141), en el sentido en que las agresiones físicas y las amenazas concretas son la base de las instituciones y los acuerdos que pueden describirse como «violencia estructural» por los efectos que tienen. Del mismo modo, Catia Confortini observa que, una vez

que se entienden las «estructuras» como procesos materiales, se puede ver no solo que «la violencia directa es una herramienta utilizada para construir, perpetuar y reproducir la violencia estructural», sino que hace posible nuestras propias categorías de masculinidad y feminidad para empezar. Hartsock plantea argumentos similares en su crítica a Foucault (Nancy Hartsock, «Foucault on Power: A Theory for Women?» en *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda Nicholson [Nueva York: Routledge, 1989]).

13. Catia Confortini, «Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/Feminism Alliance», *Peace and Change* 31 (3) (2006): 333-367.

14. A decir verdad, una de las razones por las que tantos de los que utilizan el término «violencia estructural» imaginan que es posible que existan tales estructuras sin necesidad de recurrir a la violencia física es que emplean una definición típicamente liberal de «violencia» como agresión física a terceros, o típicamente conservadora, como daño no consentido a personas o propiedades, en lugar de la definición más radical de violencia, que incluye las amenazas de agresión física (C. A. J. Coady, «The Idea of Violence», *Journal of Applied Philosophy* 3, n.° 1 (1986): 3-19; cf. David Graeber, *Direct Action: An Ethnography* [Oakland, CA: AK Press, 2009], pp. 48-49.)

15. Keith Breckenridge, «Power Without Knowledge: Three Nineteenth Century Colonialisms in South Africa», *Journal of Natal and Zulu History* 26 (2008): 3-31. Disponible en línea: <researchspace.ukzn.ac.za/server/api/core/bitstreams/aa887df2-6c36-4561-9326 4c6cc3c1d223/content>.

16. Keith Breckenridge, «Verwoerd's Bureau of Proof: Total Information in the Making of Apartheid», *History Workshop Journal* 59 (2005): 84.

17. Andrew S. Mathews, «Power/Knowledge, Power/Ignorance: Forest Fires and the State in Mexico», *Human Ecology* 33 (6) (2005): 795-820; Andrew S. Mathews, *Instituting Nature: Authority, Expertise, and Power in Mexican Forests, 1926-2011* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2011).

18. David Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1965); David Apter, *Choice and the Politics of Allocation: A Developmental Theory* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1971).

19. Neil Whitehead (ed.), *Violence* (Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press, 2004).

20. Whitehead, *Violence*, pp. 9-10.

21. Obviamente, la razón inmediata por la que los adolescentes se niegan a imaginarse a sí mismos como mujeres es la homofobia; pero entonces hay que preguntarse por la causa inicial por la que esa homofobia está tan arraigada, y por qué adopta esa forma y no otra. Al fin y al cabo, también hay muchas adolescentes homófobas, pero eso no parece impedirles disfrutar imaginándose a sí mismas como varones.

22. bell hooks, «Representations of Whiteness in the Black Imagination», en *Black Looks: Race and Representation* (Boston: South End Books, 1992), p. 165.

23. Los textos fundamentales sobre la teoría del punto de vista, de Patricia Hill Collins, Donna Haraway, Sandra Harding, Nancy Hartsock y otras autoras, aparecen recopilados en Sandra Harding (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* (Londres: Routledge, 2004). Podría añadir que la historia misma de este ensayo es un claro ejemplo del tipo de obliteración de género al que me refiero. Cuando planteé el problema por primera vez, ni siquiera era consciente de la existencia de este *corpus* bibliográfico, aunque mi argumento había sido claramente influenciado de forma indirecta por él. Solo gracias a la intervención de una amiga feminista, Erica Lagalisse, descubrí el origen real de muchas de estas ideas.

24. Egon Bittner, *Aspects of Police Work* (Boston, Massachusetts: Northeastern University Press, 1970); Egon Bittner, «The Capacity to Use Force as the Core of the Police Role», en *Moral Issues in Police Work*, eds. Frederick Elliston y Michael Feldberg (Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1985); P. A. J. Waddington, *Policing Citizens: Authority and Rights* (Londres: University College London Press, 1999); Mark Neocleous, *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power* (Londres: Pluto Press, 2000).

25. Edmund Leach, *Rethinking Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959).

26. Marc Cooper, «Dum Da Dum-Dum», *The Village Voice*, 16 de abril de 1991: 28-33.

27. Jean Piaget, *The Origins of Intelligence in Children* (Nueva York: W. W. Norton & Company, 1936 [1963]). [Hay trad. castellana: *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Barcelona: Crítica, 2000. Tít. orig. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant.*]

28. He analizado más a fondo algunas de estas implicaciones —tanto en lo que se refiere a la alienación como a las políticas libera-

doras— en un ensayo titulado «Revolution in Reverse» («Revolución del revés»).

29. Renato Rosaldo, «From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor», en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Fieldwork*, eds. George Marcus y James Clifford (Berkeley, California: University of California Press, 1986).

30. De hecho, la forma en que se ha adoptado la imagen del panóptico en el ámbito académico, como argumento *en contra de* la primacía de la violencia en las formas contemporáneas de poder, podría considerarse ilustrativa de cómo los académicos pueden convertirse en cómplices del proceso que permite que las estructuras fundadas en la violencia pueden representarse a sí mismas como algo que no son.

31. Sería interesante documentar las oscilaciones del interés etnográfico en los varios imperios históricos para intentar detectar algún patrón. Por lo que sé, el primer gran imperio que recopiló información sistemática sobre etnografía, gastronomía, medicina y otros temas similares dentro de sus fronteras fue el mongol.

32. Douglas H. Johnson, «Colonial Policy and Prophecy: the "Nuer Settlement", 1929-1930», *Journal of the Anthropological Society of Oxford* X/1 (1979): 1-20; Douglas H. Johnson, «Evans-Pritchard, the Nuer, and the Sudan Political Service», *African Affairs* 81 (323) (1982): 231-246; Douglas H. Johnson, *Nuer Prophets* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

33. Johnson, «Evans-Pritchard», p. 245.

34. Últimamente ha habido un pequeño auge en los estudios antropológicos sobre la ignorancia, y unos de los ejemplos más recientes incluso tienen en cuenta algunos de los argumentos de mi conferencia original sobre Malinowski. Pero incluso aquí se puede observar al menos un pequeño giro en la dirección opuesta, como cuando High, Kelly y Mair sugieren, en su introducción, que, si bien un enfoque de crítica política del tema puede ser válido, un «enfoque etnográfico» distintivo debe entenderse como ver la ignorancia no en términos puramente negativos, como la ausencia de conocimiento, sino «como un fenómeno sustantivo con su propia historia» y, por lo tanto, comprender su «productividad» (Casey High, Ann H. Kelly, y Jonathan Mair, (eds.), *The Anthropology of Ignorance: An Ethnographic Approach* [Londres: Palgrave, 2012], pp. 15-16). Por supuesto, esto recuerda mucho a Foucault sobre el poder. La etnografía aborrece el vacío. Pero los vacíos existen.

35. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 28.

Un matón en la tribuna

1. De todos modos, antes de eximir por completo de culpa a los hombres adultos, me gustaría señalar la doble cara del argumento de la eficiencia militar: incluso aquellas sociedades cuyos hombres se niegan a organizarse eficazmente para la guerra también insisten, en la abrumadora mayoría de los casos, en que las mujeres no deben luchar en absoluto. Esto no es precisamente muy eficiente. Incluso suponiendo que los hombres son, en general, más capaces para la lucha (algo que está lejos de ser cierto, ya que depende del tipo de lucha), si se eligiera solo a la mitad más apta físicamente de cualquier población, ese grupo también estaría compuesto de mujeres. En cualquier caso, en una situación realmente desesperada, puede ser suicida no emplear todas las manos disponibles. Sin embargo, una y otra vez vemos a hombres, incluso a los relativamente poco beligerantes, decidir que prefieren morir antes que saltarse la norma que dice que las mujeres no deben manejar armas bajo ningún concepto. No extraña que nos cueste tanto simpatizar con las víctimas de atrocidades cuando estas son hombres: en la medida en que apartan a las mujeres del combate, son cómplices de la lógica de violencia masculina que los victimó. Pero si intentamos identificar ese defecto o conjunto de defectos clave en la naturaleza humana que permite la existencia de esa misma lógica de violencia masculina, nos encontramos con un escenario confuso. Quizá no tengamos una especie de inclinación innata hacia la dominación violenta, pero sí una tendencia a tratar las formas de dominación violenta que existen —empezando por la de los hombres sobre las mujeres— como imperativos morales en sí mismos.

Fenomenología de los títeres gigantes

1. Adopto aquí el término más utilizado por los participantes estadounidenses. La mayoría de ellos se oponen radicalmente al término «antiglobalización». En tiempos, propuse hablar simplemente de «movimiento de globalización», pero la expresión resultaba confusa para algunos. En Europa, se emplean a menudo los términos «globalización alternativa» o «alterglobalización», pero su uso no se ha extendido todavía en Estados Unidos.

2. Obviamente, esto supone que los grupos en cuestión coinciden en términos generales; si un grupo fuera abiertamente racista o

sexista, nadie preguntaría por su proceso interno de toma de decisiones. El caso es que las cuestiones de proceso son mucho más importantes que el tipo de afiliaciones sectarias que habían dominado la política radical en el pasado: es decir, anarcosindicalistas frente a ecologistas sociales, o a plataformistas, etc. A veces estos factores sí interfieren. Pero incluso en esos casos, es probable que las objeciones se planteen en términos de proceso.

3. Esa política puede resumirse en las palabras del editor jefe del *New York Times*, Bill Borders, quien, cuando la organización de control de los medios de comunicación FAIR le pidió que diera explicaciones sobre la escasa cobertura que el periódico había dado a las dos mil protestas contra la toma de posesión (las segundas más multitudinarias de la historia de Estados Unidos), su respuesta fue que no consideraban las protestas en sí mismas como un hecho noticiable, sino como «un evento escenificado», «diseñado para ser cubierto» y, como tal, no eran noticia («ACTUALIZACIÓN SOBRE ACTIVISMO: *The New York Times* responde a las críticas sobre la cobertura de la toma de posesión»: comunicado [22 de febrero de 2001], Fairness and Accuracy in Reporting). FAIR preguntó a su vez si lo mismo no podría decirse del desfile de toma de posesión.

4. Uno de los efectos de la peculiar definición de violencia adoptada por los medios de comunicación de Estados Unidos es que, en este país, la táctica Gandhi no suele funcionar. Uno de los objetivos de la desobediencia civil no violenta es poner de manifiesto la violencia intrínseca del Estado, demostrar que está dispuesto a atacar incluso a los disidentes que no pueden causar ningún daño físico. Sin embargo, desde la década de 1960, los medios de comunicación estadounidenses se han negado a presentar como violenta cualquier actividad policial autorizada. En los años inmediatamente anteriores a Seattle, por ejemplo, los activistas forestales de la costa oeste habían desarrollado técnicas de bloqueo inmovilizando sus brazos en tubos de PVC reforzados con hormigón, lo que los hacía a la vez obviamente inofensivos y muy difíciles de sacar de en medio. Era una estrategia claramente inspirada en Gandhi. La respuesta de la policía fue desarrollar lo que solo puede describirse como técnicas de tortura: frotar espray pimienta en los ojos de los activistas que se habían inmovilizado. Al comprobar que ni siquiera eso impresionaba a los medios de comunicación (de hecho, los tribunales defendieron la práctica), muchos llegaron a la conclusión de que la táctica Gandhi simplemente no funcionaba en Estados Unidos. Resulta sintomático que muchos de los anarquistas del Bloque Negro (Black

Bloc) en Seattle, que rechazaron la estrategia de bloqueo y optaron por tácticas más dinámicas y agresivas, fueran precisamente activistas forestales que antes habían participado en bloqueos y sentadas en los árboles.

5. Las personas que utilizan títeres también han sido atacadas y detenidas en muchas ocasiones, pero, que yo sepa, los medios de comunicación corporativos nunca han informado de ello.

6. En *The Black Bloc Papers*, compilado por David y X of the Green Mountain Anarchist Collective (Baltimore, Maryland: Black Clover Press, 2002), p. 53. Las referencias a la conversión del valor de cambio en valor de uso están claramente inspiradas en los manifiestos situacionistas.

7. Le debo la cita a Ilana Gershon.

8. Ristin Cooks, «Puppet Masters: Paper Hand Puppet Intervention Brings Its Brand of Political Theater Back to Chapel Hill», *Independent Online*, 8 de agosto de 2001, <indyweek.com/culture/art/puppet-masters>.

9. Estos temas se repiten en muchas entrevistas con titiriteros radicales. Esta es de Mattyboy del Teatro de marionetas Spiral Q en Filadelfia: «Bueno, tengo veintitrés años. He perdido a trece amigos por el sida. Esto es una guerra, es una plaga. Esta es la única manera que tengo de lidiar con ello. Con los títeres me invento mi propia mitología. Los traigo de vuelta en forma de dioses y diosas» («The Puppets Are Coming», Daisy Freid, *Philadelphia City Paper*, 16-23 de enero de 1997). De hecho, hay un volumen ilustrado sobre Bread and Puppet que se titula *Rehearsing with Gods: Photographs and Essays on the Bread & Puppet Theater* [*Ensayando con los dioses: fotografías y testimonios sobre el Bread & Puppet Theater*], por Ronald T. Simon y Marc Estrin (White River Junction, Vermont: Chelsea Green, 2004).

10. Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s* (Berkeley, California: University of California Press, 1993).

11. El Pagan Bloc (Bloque Pagano) ha sido un elemento habitual en las acciones a gran escala desde Seattle y, a diferencia de los cuáqueros y otros defensores cristianos de la desobediencia civil, estaba dispuesto, en última instancia, a reconocer la práctica del Bloque Negro (Black Bloc) como una forma de no violencia e incluso a formar una alianza tácita con ellos.

12. Los cámaras documentaron cómo, el primer día, los mandos policiales aseguraban a los activistas que la policía de Seattle «nunca había atacado a manifestantes no violentos y nunca lo haría». En

cuestión de horas, esos mismos mandos cambiaron por completo de postura.

13. La mejor fuente que he encontrado sobre estos acontecimientos es la conferencia de Joseph Boski «The Costs of Global Governance: Security and International Meetings since WTO Seattle», presentada en CYBER Conference, Globalization: Governance and Inequality, 31 de mayo-1 de junio de 2002, Ventura, California.

14. Bloquear una calle, en realidad, ni siquiera es un delito, sino una «infracción» o «violación»: es decir, el equivalente legal a cruzar la calle en rojo o a una multa de aparcamiento. Si alguien infringe estas ordenanzas con fines no políticos, lo normal es que se le multe, pero no que lo lleven a la comisaría o pase la noche en la cárcel.

15. José Martínez, «Police Prep for Protests over Biotech Conference at Hynes», *Boston Herald*, 4 de marzo de 2000.

16. *The New York Times*, 6 de junio, Corrections, p. A2. El artículo original llevaba por título nada menos que «Detroit defiende postura de mano-dura»: «Detroit Defends Get-Tough Stance» 4 de junio de 2000, p. A6. La rectificación reza así: «Un artículo publicado el domingo sobre los planes de protestas en Detroit y Windsor (Ontario) contra una reunión interamericana que se celebra hoy en Windsor se refería erróneamente a las protestas del pasado mes de noviembre en la reunión de la Organización Mundial del Comercio en Seattle. Las protestas de Seattle fueron principalmente pacíficas. Las autoridades locales afirmaron que los objetos lanzados iban dirigidos contra edificios, no personas. Ningún manifestante fue acusado de lanzar objetos, incluidas piedras y cócteles molotov, contra los participantes o la policía».

17. Este documento fue transcrito y ampliamente difundido en las listas de correo electrónico de activistas de entonces. Un artículo publicado en *Miami Herald* («Trade Protesters Mean Business, Analyst Warns», Joan Fleischman, 1 de octubre de 2003), citaba como fuente un «agente ya retirado de la DEA Tom Cash, de sesenta y tres años, ahora director general sénior de Kroll Inc., una empresa internacional de consultoría empresarial y seguridad». Cash, a su vez, afirmó que su información provenía de fuentes de «inteligencia policial».

18. En la ciudad de Quebec se lanzaron varios cócteles molotov, supuestamente por parte de la población local. Pero el Canadá francófono tiene una tradición de militancia muy distinta.

19. Véase, por ejemplo, Brendan I. Koerner, «Can Miami Really Ban Giant Puppets?», *Slate*, 12 de noviembre de 2003, <www.slate.com/id/2091139>.

20. Uno se pregunta de dónde pueden sacar estas cosas. Un ejemplo típico de mi propia experiencia son las protestas del Foro Económico Mundial en Nueva York a principios de 2002. En un momento dado, la policía atacó a un grupo de manifestantes que se encontraban entre una multitud que esperaba para empezar una marcha autorizada cuando los vieron distribuir grandes carteles de plexiglás diseñados para servir también como escudos. Arrastraron y arrestaron a varios de ellos. Más tarde, la policía difundió varias versiones diferentes sobre los motivos del ataque, pero la que finalmente se impuso fue la de que los detenidos se preparaban para atacar el aledaño Hotel Plaza; alegaron haber encontrado «tubos de plomo y frascos llenos de orina» entre sus pertenencias, aunque no presentaron pruebas de ello. Este es un caso del que tengo conocimiento de primera mano, ya que conocía a los detenidos y estaba a pocos metros de ellos cuando se dieron los hechos. En realidad, se trataba de estudiantes universitarios de una pequeña facultad de humanidades de Nueva Inglaterra que habían accedido a que un equipo de reporteros del programa *Nightline* de la cadena de televisión ABC grabara en vídeo sus preparativos y ensayos antes de la marcha (aunque, por desgracia, los reporteros no estaban allí en ese momento). Haría falta mucha imaginación para encontrar a un grupo de matones menos creíble. Ni que decir tiene que se quedaron a cuadros cuando se enteraron de las declaraciones de la policía de que habían acudido a la marcha munidos de frascos de orina. En estos casos, los activistas consideran que las acusaciones de uso de excrementos son una prueba instantánea y cabal de que la policía ha fabricado las pruebas.

21. Tampoco hay pruebas claras de que los manifestantes de los años sesenta escupieran a los soldados, como tampoco hay pruebas de que las primeras feministas quemaran sujetadores. Al menos, nadie ha conseguido encontrar una referencia contemporánea a tal acto. La historia parece haber surgido a finales de los años setenta o principios de los ochenta y, como demuestra muy bien el reciente documental *Sir! No Sir!*, es probable que el único veterano que ha afirmado públicamente que esto le ocurrió esté mintiendo.

22. No he podido identificar quién fue el primero en hacer públicas estas afirmaciones, aunque recuerdo que las hicieron casi al mismo tiempo el alcalde Riordan, de Los Ángeles, y un dirigente del Partido Demócrata de Filadelfia, durante los preparativos de las respectivas primarias de ambas ciudades. Obviamente, la afirmación también tenía la intención de apelar a los estereotipos conservadores de los liberales

como miembros de una «élite cultural», pero tuvo un alcance increíble. Como ha señalado Stevphen Shukaitis, ha sido reproducida incluso por voces simpatizantes de la comunidad de las ONG («Space, Imagination // Rupture: The Cognitive Architecture of Utopian Political Thought in the Global Justice Movement», *University of Sussex Journal of Contemporary History* 8, 2005). Aunque no he realizado estudios sistemáticos sobre el contexto socioeconómico de los anarquistas en el transcurso de mi propia investigación, puedo basarme en seis años de experiencia personal para afirmar que, de hecho, los «niños bien» son extremadamente raros en el movimiento. Es probable que cualquier ciudad importante cuente con uno o dos, a menudo señalados simplemente por su acceso a los recursos, pero yo mismo conozco al menos a dos o tres anarquistas oriundos de familias militares por cada uno que viene de una familia adinerada.

23. Un temor común es que los tarugos empleados en su construcción puedan desprenderse y utilizarse como garrotes o para romper ventanas.

24. Lunes, 21 de agosto, «Convention Protests Bring Mixed Reactions» (Reuters/ Zogby). «En una encuesta realizada por Zogby America a 1.004 adultos, el 32,9 por ciento afirmó sentirse orgulloso de los manifestantes, mientras que el 31,2 por ciento dijo mostrarse receloso. Otro 13,2 por ciento se declaró simpatizante, un 15,7 por ciento se mostró irritado y un 6,9 por ciento dijo que no tenía una postura definida.» Teniendo en cuenta la hostilidad casi unánime de la cobertura mediática, es muy llamativo que un tercio de la audiencia se sintiera «orgullosa» y que menos de uno de cada seis tuviera una reacción negativa firme.

25. Probablemente también la destrucción de la capacidad productiva, que debe renovarse constantemente.

26. Podría destacarse al respecto que las principales exportaciones de Estados Unidos son (a) películas de acción de Hollywood y (b) ordenadores. Si nos fijamos, forman una especie de par complementario al conjunto de ladrillos a través de ventanas/títeres gigantes que he descrito, o más bien, el conjunto de ladrillos/títeres podría considerarse una especie de reflejo subversivo y de-sublimado de ellos: el primero supone un canto a la destrucción de la propiedad, el segundo, la capacidad infinita de crear imágenes nuevas, pero efímeras e insustanciales, en lugar de formas más antiguas y permanentes.

27. Parte de esta historia se vuelve a contar, y se traslada a Reclaim the Streets y a los actuales carnavales contra el capitalismo, en un ensayo de Gavin Grindon titulado «The Breath of the Possible», en *Consti-*

tuent Imagination: Militant Investigation, Collective Research, eds. David Graeber y Stevphen Shukaitis (Oakland: AK Press, 2006).

28. Buen ejemplo de estas reflexiones es «History of Radical Puppetry» del Wise Fool Puppet Collective. Wise Fool remonta su arte más a las obras de teatro medievales que a los festivales, pero brinda una interesante perspectiva histórica.

29. Normalmente, se decantarán por programas desde la perspectiva de la policía encargada de sacarlos de las calles; volveremos a esto más adelante.

30. Martin Van Creveld, *The Transformation of War* (Nueva York: Free Press, 1991).

31. Véase Egon Bittner, *Aspects of Police Work* (Boston, Massachusetts: Northeastern University Press, 1990), un buen resumen de cómo entiende la sociología policial estas limitaciones y la cuestión general de la «discrecionalidad». Dado que la mayoría de los estadounidenses dan por sentado que la policía se dedica normalmente a prevenir o investigar delitos, suponen que la actuación policial está cargada de infinitas restricciones burocráticas. De hecho, uno de los grandes descubrimientos de la sociología policial es que la policía dedica un porcentaje sorprendentemente pequeño de su tiempo a asuntos penales.

32. La expresión es de Bittner. Véase también Mark Neocleous, *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power* (Londres: Pluto Press, 2000).

33. Hay que tener en cuenta que los «negociadores policiales» suelen intervenir en situaciones con rehenes; en otras palabras, para que la policía negocie, hay que apuntar literalmente con un arma a la cabeza de alguien. Y en tales situaciones, es difícil esperar que la policía cumpla sus promesas; de hecho, podrían argumentar que están moralmente obligados a no hacerlo.

34. Todos los organizadores de Génova coincidieron en expresar su sorpresa durante las acciones cuando, de repente, todos los mandos policiales cuyos números de teléfono móvil habían recopilado se negaron a responder a las llamadas de los activistas.

35. Todavía no he oído hablar de ningún peatón u otro miembro del «público» que haya resultado herido por las tácticas más violentas de los anarquistas; en cualquier acción a gran escala, es probable que un gran número de peatones que pasan por allí acaben siendo gaseados, heridos o detenidos por la policía.

36. Marc Cooper, «Dum Da Dum-Dum», *The Village Voice*, 16 de abril de 1991, pp. 28-33. He desarrollado mucho más estos temas en

otras ocasiones: véase mi conferencia de 2006 en memoria de Malinowski, «Beyond Power/Knowledge: An Exploration of the Relation of Power, Ignorance and Stupidity».

37. Peter Kropotkin, que sigue siendo probablemente el pensador anarquista más famoso que ha desarrollado una teoría ética explícita, sostenía que toda moralidad se basa en la imaginación. La mayoría de los anarquistas contemporáneos parecen seguirle en esto, al menos implícitamente.

38. En particular, «La institución imaginaria de la sociedad», de Castoriadis. Una vez más, este es un tema que solo podré desarrollar plenamente en otra ocasión, pero se podría describir la historia del pensamiento de izquierda desde finales del siglo XVIII como algo que gira en torno a la hipótesis de que la creatividad y la imaginación eran los principios ontológicos fundamentales. Esto es evidente en el caso del romanticismo, y también es cierto en el de Marx, quien insistió en su famosa comparación entre arquitectos y abejas en que el papel de la imaginación en la producción era precisamente lo que diferenciaba a los seres humanos de los animales. Marx, a su vez, desarrollaba perspectivas que ya estaban presentes en el movimiento obrero de su época. Pienso que esto ayuda a explicar la notoria afinidad que los artistas de vanguardia siempre han sentido con la política revolucionaria. El pensamiento de derecha siempre ha tendido a acusar a la izquierda de ingenuidad por negarse a tener en cuenta la importancia de los «medios de destrucción», argumentando que ignorar el papel fundamental de la violencia en la definición de las relaciones humanas solo puede acabar produciendo efectos perniciosos.

39. Se podría establecer aquí una analogía con el colapso de los niveles típicos de la toma de decisiones por consenso. Una forma de concebir el proceso de consenso es como un intento de fusionar el proceso de deliberación con el proceso de aplicación. Si no se dispone de un mecanismo coercitivo independiente que pueda obligar a la minoría a acatar la decisión de la mayoría, la votación por mayoría es claramente desaconsejable: el proceso de búsqueda del consenso tiene por objeto producir resultados que no requieran un mecanismo de aplicación independiente, ya que el cumplimiento ya está garantizado dentro del propio proceso de toma de decisiones.

40. Me refiero, por supuesto, a Carl Schmitt, Walter Benjamin y, más recientemente, a Toni Negri y Giorgio Agamben.

41. La camiseta del colectivo Arts in Action, que es el que realmente fabrica muchos de estos títeres, lleva una cita de Brecht: «No vemos

el arte como un espejo que refleja la realidad, sino como un martillo con el que darle forma».

42. Es interesante observar la larga tradición en el pensamiento estadounidense que considera la creatividad como algo intrínsecamente antisocial y, por lo tanto, demoníaco. Esto es algo especialmente arraigado en las ideologías raciales, pero habría que desarrollarlo en otro ensayo.

43. Véase Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1996).

44. En este sentido, parece bastante revelador que casi todas las figuras principales implicadas en la represión de las protestas en Estados Unidos acabaran como «consultores de seguridad» en Bagdad tras la conquista estadounidense de Irak. Por supuesto, pronto descubrieron que sus tácticas habituales no eran especialmente eficaces contra oponentes que realmente eran violentos, capaces, por ejemplo, de enfrentarse a los funcionarios del FMI y del Banco Mundial haciéndolos volar por los aires.

45. Por supuesto, Clint Eastwood, en su transición del *spaghetti western* a Harry el Sucio, fue el avatar de la transformación.

Agradecimientos por los permisos de reproducción

Se agradecen los permisos para reproducir el siguiente material:

«There Never Was a West»: Publicado originalmente en *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (Oakland, California: AK Press, 2007).

«Finance Is Just Another Word for Other People's Debts: An Interview with David Graeber», por Hannah Chadeayne Appel, publicado originalmente en *Radical History Review*, núm. 118, otoño de 2014, pp. 159-173. © 2014, MARHO.

«The Radical Historians' Organization, Inc.» Todos los derechos reservados. Reimpreso con permiso del editor, Duke University Press. <www.dukeupress.edu.>

«On the Phenomenon of Bullshit Jobs: A Work Rant»: Publicado originalmente en *STRIKE! Magazine*, núm. 3, verano de 2013.

«Against Economics»: Publicado originalmente como «Against Economics», *The New York Review of Books*, 5 de diciembre de 2019. © 2019 David Graeber.

«Soak the Rich» (debate con Thomas Piketty): Publicado originalmente en *The Baffler*, núm. 25, julio de 2014.

«Culture as Creative Refusal»: Publicado originalmente en *Cambridge Anthropology*, volume 31, núm. 2, otoño de 2013, pp. 1-19.

«Hatred Has Become a Political Taboo»: Publicado originalmente en *Bad Feelings*, por Arts Against Cuts, publicado por Book Works, 2015.

«Dead Zones of the Imagination»: Este ensayo fue escrito a partir de la conferencia en memoria de Malinowski en 2006

Índice onomástico y temático

11 de Septiembre de 2001, 226, 292-294
  represión después del, 97, 245, 265
«99 por ciento», 10-11, 20, 100, 326

abasí, califato, 45
abogados, 114, 117, 331
academia, 12-14, 330, 344
  burocracia en, 15-16, 200, 202
  complicidad del, 85, 202, 220, 393-394n6, 397n30
  economía y, 122-123, 135-138
  elitismo del, 317-320
acción directa, 291
  eficacia de la, 246
  legalidad de la, 260, 401n13
  proceso y, 248, 251, 398-399n2
  revolución y, 248, 292
  (*véase también* movimiento por la justicia global)
acoso, 229-236, 238
  autoestima y, 231
  online, 235
activismo (*véase* Graeber, David, activista; movimientos sociales)
activistas por el medioambiente, 159, 272, 399-400n4
Adams, John, 52, 63
Adelaar, Alexander, 165-166
Adena, civilización, 159
África Occidental, fetichismo en, 69-70
África, 45, 69-70, 155-156, 196-197, 207
  (*véase también* Madagascar)
Agamben, Giorgio, 84, 405n40
agorafobia política, 82-83
agresión sexual, 237-240
agricultura, rechazo de la, 10, 158, 258
Ahmad, Iftikhar, 56-57
Al Qaeda, 226, 294
Albright, Madeleine, 259
Alemania, 43, 55, 83-84, 125-126, 225
  asambleas comunales en, 63, 76
  orígenes familiares de Graeber en, 92-94
  recepción de *En deuda* en, 106
  romanticismo en, 361-362
  Tercer Reich en, 36, 93, 184, 360
Ali, Muhammad (gobernante egipcio), 56
alienación, 219, 325
alterglobalización, 29, 326, 398n1
altruismo, 307-320
  como apoyo mutuo, 188, 303
  donaciones benéficas y, 310

elitismo y, 316-320
evolución de, 371-375
mercado y, 311-316
servicio militar y, 308-309, 320, 333-334
amor, 187-188
análisis estructural, 216-217, 218
anarquistas, los, 12-13, 188, 247-248, 299-305
circo y, 256-257
como práctica, 19
democracia y, 29-31, 85, 247-248, 300, 304-305
en el sudeste asiático, 160
en España, 94
en la academia, 12-13, 19
escala y, 302, 304
ética de, 251-253, 405n37
identidad de Graeber como, 95
lo sagrado y, 158-159, 258
medios y, 249-250, 284-285
supuestos fondos fiduciarios de, 268, 275, 402-403n22
tácticas de acción directa (*véase* Bloque Negro, títeres)
teóricos favoritos de, 252, 271, 289, 371-375
universalidad de, 299-305
Anderson, Laurie, 355
Andover, 94, 317
animales, comportamiento de los, 369-377, 382-383
antifascismo, en la Guerra Civil Española, 90-91, 94-96
antropología, la, 9-10, 108
burocracia ignorada por, 191, 196, 206
comparación cultural en, 155-156
cultura definida por, 38-39
de la ignorancia, 397n34
economía en, 103, 313
en Alemania, 106
en el aparato de inteligencia militar, 202, 219, 393-394n6
observadores racionales en, 43, 219
simplificación por parte de, 215, 221
sobre el servicio militar, 308-320
sobre la burocracia, 198-200
sobre la violencia, 204, 209-210
sobre los «primitivos», 42, 157
sobre los ritos de paso, 196
apartheid, 207
apoyo mutuo, 13, 30-31, 188, 303
altruismo y, 309-313
entre los animales, 371-375
(*véase también* anarquistas)
Appel, Hannah Chadeayne, 89-112
Apter, David, 208
Aquino, Tomás de, 183, 187
Áreas de Libre Comercio de las Américas, encuentro en Miami, 245-246, 264-266, 268, 401n17
Arendt, Hannah, 12
Argentina, 30
Aristocracia (*véase* élites, rechazo de; igualitarismo)
Aristóteles, 42-43, 48, 82
arqueología, 74-76, 158, 161-162,
en Madagascar, 166-169, 390-391n16
Arrighi, Giovanni, 56-57
arte, el, 351-364
como mercado, 352, 355-356
comunista, 357-360, 364
exclusión en, 319-320, 351-352
música y, 355-356
Romanticismo y, 351, 360-364
trabajos de mierda en, 330
tradición revolucionaria en, 272-273, 405n38, 405-406n41

(*véase también* títeres)
Arts in Action, grupo artístico, 405-406n41
asociación voluntaria, 300-301
(*véase también* anarquistas)
Atenas, antigua, 29, 32, 35, 46, 81-82
competitiva, 48-50, 164
crisis de la deuda en, 147
desigualdad en, 29, 53, 73
mitos en la, 176, 335
Roma fusionada con, 54, 69
sacrificio en, 175-176
(*véase también* Grecia)
Atta, Mohammed, 226
austeridad, 109, 123, 125, 321, 332
Australia, 157
Austronesia, 165-167, 176
autoconciencia, orígenes de la, 375-376
autodefensa, 230-231, 235-236
autoestima, 233, 239-240
autoorganización, 300, 377-380
(*véase también* anarquistas; consenso)
autoridad
de los mayores, 177-178
trabajo y, 329, 341
(*véase también* Estados)
Aztecas, 76

Baffler, The (revista), 18, 141-152, 223-236, 369-383
Bajtín, Mijaíl, 21, 274
Bakunin, Mijaíl, 21
Bali, 197, 216
Banco de Inglaterra, 125-126, 130, 138
Banco Mundial, protestas contra el, 97, 247, 254, 261, 406n44
(*véase también* movimiento por la justicia global)
bancos, los, 102, 110, 203, 271
burocracia de, 192-195
dinero creado por, 123-125
(*véase también* finanzas)
Barthes, Roland, 198
Bataille, Georges, 272-273
BBC (cadena de televisión), 126, 138
Benedict, Ruth, 201
Benjamin, Walter, 83, 405n40
Bentham, Jeremy, 219, 342-343
Bey, Hakim, 157-159, 258
Bhandarkar, D. R., 72-73
Bhaskar, Roy, 18
Bienal de Venecia, 351
bienes inmuebles, 365-366
bin Laden, Osama, 293-294
biología, 369-381
Black Bloc (*véase* Bloque Negro)
Bloque Negro (Black Bloc), 250, 260, 276-279, 285, 399-400n4
cine de Hollywood y, 270-271, 403n26
potlatch y, 272-275
principios de, 251-252, 400n6, 400n11
títeres y 251, 266
Blair, Tony, 127-128, 256
Bloch, Maurice, 170
Boas, Franz, 201
Bodin, Jean, 128-130
bogavantes, 375-377
Bogdánov, Aleksandr, 24
Bolivia, Aymara movimiento en, 80
Bonaparte, Napoleón, 225
Bond, James, 216-217, 218
Borders, Bill, 399n3
Borges, Jorge Luis, 19, 197-198
Borneo, 165-166
Bosnia, 224
Boston Consulting Group, 147
Boston, protestas en, 264-266
Bourdieu, Pierre, 39
Brasil, movimientos sociales en, 78, 96

Bread and Puppet Theater, 258
Breakout, The (obra de Lamberg-Karlovsky titulada en castellano *Eclosión*), 74-77
Brecht, Bertolt, 405-406n41
Breckenridge, Keith, 207
Brexit, 126, 138
Brezhnev, Leonid, 359
Brik, Osip, 357
Burger, Jan, 257
burocracia internacional, 151
(*véase también* organizaciones específicas)
burocracia, 9-10, 191-222
antropólogos sobre, 197-202
colonial, 206-207
como estructura, 215
como ritual, 196
en el mundo del arte, 352
estupidez y, 191, 195, 200, 202-203, 217
literatura de, 197-198
malogros de, 192-195
revoluciones contra, 325-327
términos coloquiales para, 208
violencia y, 202-205, 214, 217
(*véase también* trabajos de mierda)
Bush, George H. W., 223
Bush, George W., 226, 294, 307-308, 316-317, 319
protestas contra, 254-256, 279

Caffentzis, George, 103
Caillois, Roger, 273
Calloway, Colin, 66-67
cambio climático, 111, 122, 139, 144, 147
Canadá, 78, 264, 401n18
Canassatego, 60, 67
capitalismo, 100-103, 141-152, 327-328
avance tecnológico bajo el, 133, 302
colapso potencial del, 142, 144, 147
resistencia al (*véase* movimiento por la justicia global, Occupy Wall Street)
surgimiento del, 55-56, 273-274, 338, 343
virtual, 112
(*véase también* economía)
cárceles, 17, 303, 366-367
Carnegie, Andrew, 340
Castoriadis, Cornelius, 51, 289, 405n38
Castro, Fidel, 318
Chadwick, Hector Munro, 161-162
Chalmers, David, 376
chamanismo, 74-75, 158
Chang, K. C., 74
China, 44, 55, 59, 111, 183
antigua, 74, 157
comercio mundial con, 55, 114, 129, 167
como origen del Estado-nación, 70-71
pluralismo en, 37-38
Chipre, crisis de la deuda en, 148-149, 151
Chomsky, Noam, 19
Choque de civilizaciones, El (Huntington), 34-41, 54-58
CIA, 201, 393-394n6
ciencia, 369-383
ciencias sociales, 122, 133, 135, 309, 362, 393-394n6
(*véase también* antropología; economía)
cinismo, 14, 107, 309
odio y, 184-185, 187
circo/carnaval, 98-99, 256-258, 273-275, 279, 290, 403-44n27
en Roma, 50-51
civilización
como término, 36, 38-39

difusionismo y, 157
(*véase también* «tradición occidental»)
civilizaciones urbanas
colapso de, 76-77, 159-160
esquismogénesis y, 158-164, 167-172, 180
clase, 100, 102
arte y, 353-354
cuidado y, 321-348
donaciones benéficas y, 310
educación y, 316-319
en la Edad Media, 337
gobernante (*véase* élites)
oposición anarquista a, 303
resentimiento y, 332-333, 341
revolucionaria, 325-327
servicio militar y, 307-309, 320
trabajo interpretativo y, 212-214, 287, 322-323
violencia estructural y, 205
Cleaver, Harry, 103
Clinton, Hillary, 346
cobardía, 224-227, 236
colectividades, en el arte, 355-356
(*véase también* consenso)
Collège de France, 201, 325
colonialismo, 21, 45, 55, 279
académico, 202
arte y, 353
democracia y, 41, 54-57, 72
derechos humanos y, 35, 79
dinero y, 128-129, 313
educación para el, 229
en Madagascar, 21, 170-171, 206-207
etnografía y, 42-43, 219, 397n31
religión y, 313
competencia, 48-49, 163-164, 303, 371-372
(*véase también* teoría de la elección racional)
Comte, Auguste, 363
comunicación (*véase* trabajo interpretativo)
comunidades rebeldes
en Madagascar, 166, 169, 171
(*véase también* piratas; Zapatistas)
comunismo, 90-91, 107, 127, 357-360, 364
(*véase también* marxismo)
conciencia
entendida como dialógica, 20-21
evolución de la, 374-383
Confavreux, Joseph, 141
Confederación Iroquesa, 60-68
Confortini, Catia, 205, 394-395n12
confucianismo, 37, 150
conocimiento, poder y, 202
consenso, 47-48, 77-80, 405n39
la violencia como alternativa al, 47-51, 209
normalidad del, 300-301, 304
odio y, 188
prácticas globales de, 33, 64, 72-73, 178, 207
uso que hacen los activistas del, 29-30, 96-98, 248, 251, 398-399n2
conservadurismo, arte y, 358
surgimiento del, 362
(*véase también* derecha)
Constant, Benjamin, 82
consumismo, 113, 252, 314, 340, 343
alternativa al, 348
destrucción y, 272-275
odio y, 186
tributación fiscal del, 132
contrato social, 69-70, 148
cooperación (*véase* apoyo mutuo)
Corbyn, Jeremy, 126-127
corpus, como término, 18
Corston-Knowles, David, 269
COVID-19, pandemia de, 365

creación, trabajo como, 335-340
crianza, 302-303, 310-311, 315, 348, 362
crimen, odio y, 184-186 (*véase también* policía)
crisis ecológicas, 110, 122, 145, 147-148
crisis financiera del 2007-2008, 100-101, 104, 122-123, 127, 137, 328, 332
cristianismo, 35-37, 160, 312-315
  arte y, 361, 363
  odio y, 181, 183-184
  trabajo y, 334-340, 342
Cromwell, Oliver, 274
cuáqueros, 96, 403n23
cuidado, 299-348
  activismo y, 325-326, 344-345
  altruismo y, 307-320
  anarquismo como, 299-305
  austeridad y, 332
  clase y, 325-348
  como aspecto posmarxista, 325
  compensación por, 331
  espacios para, 366-367
  financiarización y, 327-331
  inflación y, 345
  libertad y, 17, 23, 347-348, 366-367
  para los mayores, 191-197
  producción de personas y, 343-344
  productivismo y, 335-340
  resentimiento y, 332-333
  teorías feministas de, 23, 322, 346
  trabajo relacionado con el, 138-139, 322-323, 339-340, 346-347
  valor social de, 342, 346-347
cultura, 36, 38-39
  como rechazo creativo, 155-180
  romanticismo y, 361 (*véase también* «tradición occidental»)

dadaístas, 272, 356
Dalla Costa, Mariarosa, 346
Darwin, Charles, 371-374
Dawkins, Richard, 372
De Angelis, Massimo, 103
Debord, Guy, 252, 273
Decline and Fall of the Roman Empire, The (ed. cast. *Decadencia y caída del Imperio romano*), 182-183
Deleuze, Gilles, 103
Deloria, Vine, 62
democracia directa (*véase* consenso)
democracia, 29-85
  anarquismo y, 29-31, 85, 247-248, 300, 304-305
  argumentos acerca de la, 32-33
  clase y, 21, 82, 317
  coacción estatal y, 22, 33, 48-51, 68-69, 72, 76, 81-85, 208, 405n39
  colonialismo y, 41, 54-57, 72
  como gobierno de la muchedumbre, 31, 49-50, 82-83
  como improvisación, 65-68, 78
  como término, 30, 49
  comunidad y, 44, 47, 188
  construcción de los orígenes de la, 74-78
  de piratas, 45-46, 64-66, 68
  directa (*véase* consenso)
  economía de mercado y, 43-44
  elecciones y, 164
  en la antigua Atenas (*véase* Atenas)
  escala y, 304
  globalización y, 85
  ideal de, 33, 51-55
  información bajo, 208

las mujeres y, 53, 62, 73, 77
los padres fundadores de los Estados Unidos sobre, 51-53, 60-64, 82
los zapatistas y, 30, 77-81, 85
mayoritaria, 46-51, 64, 68-69, 405n39
minorías bajo una, 51
nativos americanos, 60-68
rechazo del término, 30, 51-52, 80
representativo, 29-31, 33, 51-53, 69, 81, 83
Dennett, Daniel, 375-376
denunciantes, 233
derecha/conservadores
altruismo y, 307-308, 311, 313-316
producción humana y, 344
sobre el odio, 184
trabajo y, 118
violencia y, 395n14, 405n38
Descola, Philippe, 335-336
desigualdad, 10-11, 19-20, 300
acoso y, 235
alienación y, 219, 396-397n28
círculo vicioso de, 300
como violencia estructural, 202-203
de [la distribución de] riqueza, 142, 145, 149-150
democracia y, 21, 82, 317
fanatismo, 303
trabajo interpretativo y, 209-214, 287, 322-323, 396n21, 396n23
(*véase también* patriarcado; violencia estructural; supremacía blanca)
desobediencia civil no violenta, 277, 288, 399-400n4, 400n11,
violencia policial como respuesta a, 259-260, 267
destrucción de la propiedad
ética de la, 251-253, 400n11
placer público en la, 271, 294
(*véase también* Bloque Negro)
deuda, 22-23, 99-100, 141-152
cancelación de la, 99, 106, 109, 111, 146-148, 151-152
capital y, 142-145
de lealtad, 162-163, 178
esclavitud y, 145
financiarización y, 100-103, 327
inflación y, 151
moralidad y, 328-329
préstamos bancarios y, 124-125
público, 145-146, 148-149, 151
Dewar, Robert, 168
dinero, 111-112, 128-131, 148, 311-316
en sociedades (anti-) heroicas, 163, 179
generación de, 123-126
monetarismo y, 121-126, 130-131, 136
Direct Action Network (Red de Acción Directa, Nueva York), 97, 247-249
disturbios, 49-50
diversión (*véase* juego)
donaciones benéficas, 310, 312
Dostoievski, Fiódor, 21, 312, 314
Dubrovsky, Nika, 17-18, 351-367
Dumézil, Georges, 162
Dupuis-Déri, Francis, 51-52, 82

École Normale Supérieure, 141
economía, 23, 89-152
altruismo y, 309-316
bancos centrales en la, 125-126
como religión, 122, 150
crecimiento y, 111, 138-139, 149-150, 272-275, 370
de bienes inmuebles, 365-367
de la deuda (*véase* deuda)

de la plusvalía, 345
de los impuestos (*véase* impuestos)
del arte, 352, 355-356
del comportamiento animal, 369-376
del consumo (*véase* consumismo)
del trabajo (*véase* trabajo)
democracia y, 43-44, 63, 84, 110-112
dinero en la, 123-131
elección racional en la (*véase* teoría de la elección racional)
equilibrio en la, 131-132
era keynesiana de, 133-134, 136
escasez y, 356
estabilidad de precios en la, 121
fetiches y, 70
financiarización de la, 100-103, 327-328
fracaso de la, 121-139
inflación en la, 121-122, 128-130, 138, 151-152, 345,
laissez-faire, 371
libre comercio y, 246
micro vs. macro, 134-136
modelización, 108, 135
papel del Estado en la, 89, 101-102, 109, 121-139
poskeynesiana, 103-104
psicología y, 122-123, 135-136
riqueza y, (*véase* riqueza)
sentimientos y, 313
sobre el valor (*véase* valor[es]),
socialista, 115, 359
teorías heterodoxas de la, 103, 122, 125, 138-139, 314
tipos de interés en la, 125, 150
utilidad y, 342
economía, como término, 138, 272
economías del regalo, 310, 313
potlatch como una de las, 161-162, 272-275
Economist, The, 104
educación
acoso y, 229-234
arte y, 354, 361-362
burocracia y, 206-207
clase y, 307-308, 317-320, 326, 332-333
coste de la, 345
intervenciones neoliberales en la, 105, 137-138
salarios en la, 332
superior (*véase* academia)
efficient market hypothesis (EMH, hipótesis del mercado eficiente), 136-137
Egipto, 56-57, 98
Eisenstein, Charles, 110
elecciones del 2000 en EE. UU., protestas contra, 254-256, 261-262, 268-270, 276-279, 285-286, 399n3
elecciones del 2004 en EE. UU., 316-317
elecciones del 2006 en EE. UU., 307-308
elecciones, 164
(*véase también* democracia)
élites
cuidado y, 321-323
democracia socavada por las, 50-51
educación y, 317-320
en la Constitución de EE. UU, 52-53
en sociedades heroicas, 163-164
filantropía o donaciones por parte de las, 310-311

financiarización y, 100-102, 327-328
fiscalidad y, 141 (*véase también* fiscalidad)
globales, 56
griegas, 49
influencia en el empleo, 117
intelectuales vs. económicas, 332-333
Occupy y, 10-11
políticas monetarias restrictivas y, 129, 132
(*véase también* desigualdad; riqueza)
emergentismo, 134, 378
emociones, en política, 181-189 (*véase también* cuidado; trabajo interpretativo)
Eno, Brian, 355
esclavitud, 45, 206, 221
deuda y, 145
dinero y, 112, 128
en EE. UU., 53, 65-66
en el sur de Asia, 73
en la Antigüedad clásica, 17-18, 29
en Madagascar, 165-166, 169-171, 179
salario, 112
testigos de, 228
Escocia, protestas en, 97
escritura, oralidad vs., 163, 178
espacios de oficinas, cambio de usos, 365-367
España, 98
Guerra Civil en, 90-91, 94-95
imperial, 77, 128-129
esquismogénesis, 155-180
Estados
burocracia y, 200-201 (*véase también* burocracia)
China como origen de los, 70-71
democracia impuesta por los, 22, 33-34, 47-51, 69, 72, 76, 81-85, 208, 405n39
economía y, 101-102, 105, 121-139, 327-328, 366
rechazo de los, 165, 292, 300, 302
religión y, 74-75
tributación por los, 132-133
violencia y, 289, 399-400n4 (*véase también* policía; guerra)
Estados Unidos
altruismo en, 307-320
CIA en, 201, 393-394n6
complicidad con al financiarización, 101-102, 105
constitución de, 51-53, 60-63, 82
crímenes de guerra de, 223-225, 236
distribución de la riqueza en, 146
Evangelio de la riqueza en, 340
guerras civiles en, 293
libertades en, 82-83
mito del ascensor social en, 317-320
PNB en, 143-144
política global de, 292-295
principales exportaciones de, 403n26
pueblos indígenas de (*véase* nativos americanos)
represión en, 97, 245, 265
retórica cobarde en, 223-226
retórica del libre comercio en, 246
revolución en, 60, 83-84, 147
servicio militar en, 307-310, 320
tipos impositivos en, 101-102
trabajos de mierda en, 113-119

Estados-nación (*véase* Estados)
Estudios sobre la paz, 204
estupidez
burocracia y, 191, 195, 197, 200, 202-203
violencia y, 210-211, 217, 222
Europa
Banco Central Europeo, 151
colectivos anarquistas en, 78
deuda en, 106
en la Edad Media, 44-45, 274, 337, 363
fetichización de África y, 69-70
mitificación de sí misma (*véase* «tradición occidental»)
PNB en, 144
trabajos de mierda en, 113-119
véase también colonialismo; países específicos
Evans-Pritchard, E. E., 219-220
evolución, 371-375
explotación, Marx sobre la, 107, 204
véase también colonialismo; violencia estructural; trabajo

FAIR (organismo de control de los medios de comunicación), 399n3
Fama, Eugene, 136
Fanon, Frantz, 170-171
Faria e Sousa, Manuel de, 171
Farmer, Paul, 204
fascismo, en España, 90-91, 94-95
fatiga de la compasión, 214
Federici, Silvia, 103, 346
felicidad, 341, 358
feminismo, 96, 184, 402n21
cuidado y, 23, 322, 346
Graeber y, 222, 237-241, 396n23
trabajo interpretativo y, 211-213, 322
violencia estructural y, 205, 222, 394-395n12
Feynman, Richard, 381
Filadelfia, protestas contra RNC, 255-256, 262-263, 268, 276-279, 285-286
filosofía
bogavantes y, 375-377
cuestiones cotidianas vs., 42-43
placer de la, 383
(*véase también* pensadores específicos)
finanzas, 100-103
arte y, 352-353
democratización de, 110-111
regulación de las, 89, 101-102, 109
trabajo y, 114-119, 327-331, 345
(*véase también* economía)
física, 377-380
FMI (Fondo Monetario Internacional), 110, 148, 151-152
activismo contra el, 97, 247, 250, 254, 260-261, 406n44 (*véase también* movimiento por la justicia global)
pánico en el, 109, 112
Strauss-Kahn en el, 109, 237-238
Folbre, Nancy, 346
Foro Económico Mundial, 402n20
Fortunati, Leopoldina, 346
Foster, Hal, 361
Foucault, Michel, 200-202, 219, 394-395n12, 397n34
Francia, 99, 151
colonialismo y, 56, 69, 206-207
democracia en, 53, 69,
protestas estudiantiles en, 122, 201-202, 325
Revolución francesa, 51, 83-84, 184, 362-363, 366

Frankenstein, 216, 218
Franklin, Benjamin, 60

G8, cumbres de los, 97, 109-110, 250, 283
(*véase también* movimiento por la justicia global)
Galtung, Johann, 204-205
Geertz, Clifford, 197, 201, 393-394n6
General Motors (GM), 101-102
género (*véase* feminismo; patriarcado)
genética, 372-373, 375
genocidio, 223
Gibbon, Edward, 182
Gilligan, Carol, 346
Gladstone, William, 132, 138
Gleneagles, Scotland, 97
Golding, William, 229
Goody, Jack, 198
Gore, Al, 254, 279
Gouldner, Alvin, 164
Graeber, David
académico, 13, 97, 104, 216, 317, 328, 382
acoso a, 231, 233
activista (*véase* Graeber, David, como activista)
antepasados de, 92-93
archivo de, 17, 20-21, 24
área de estudio de (*véase* Madagascar)
colaboraciones de, 20, 351-367
educación de, 44, 94-95, 317
entrevista con, 89-112
escritos como activista,
influencias en, 11, 20-22, 103
matrimonio de, 351 (*véase también* Dubrovsky, Nika)
muerte de, 17
niño prodigio, 240
padres de, 90-95, 192-196, 239-241
Graeber, David, como activista, 9, 11, 14-15
en movimiento por la justicia global, 96-97, 109-110, 244-245, 246, 250, 262, 276-279, 402-402n20, 403n22
en Occupy Wall Street, 10-11, 19-20, 98-100, 147-148, 326-327
Graeber, David, escritos por, 12-13, 18-19, 90
«Contra la economía», 121-139
«Ejército de Altruistas», 307-320
El amanecer de todo, 10, 20
«El Museo del Cuidado», 365-367
«El odio es el nuevo tabú político», 181-189
«El shock de la victoria», 14
En deuda, 10, 12, 22-23, 89-90, 103-109, 112, 128, 143, 160
«¿Eres anarquista?», 299-305
«Fatiga por desesperación», 14
«Fenomenología de los títeres gigantes», 243-295
«Finanzas o cómo hablar de las deudas de los demás», 22, 89-112
Fragmentos de una antropología anarquista, 12, 14
Hacia una teoría antropológica del valor, 107
Ilustración pirata, 10, 20
«La cultura como rechazo creativo», 155-180
«La rebelión de las clases cuidadoras», 325-348
«Las zonas muertas de la imaginación», 9-10, 21, 191-222, 393n1, 397n34

«No podía entender que la violación fuera tan común», 237-241
«Occidente nunca existió», 10, 20, 29-85
«Otro mundo del arte», 24, 351-364
«¿Para qué, si no es divertido?», 369-383
«Preocuparse demasiado», 321-324
Possibilities, 29-85
«Que paguen los ricos», 141-152
«Revolución del revés», 396-397n28
«Sobre el fenómeno de los trabajos de mierda», 23, 113-119, 329
«Trabajo interpretativo», 9-10
Trabajos de mierda, 9-10
«Un matón en la tribuna», 223-236
Graves, Robert, 94
Grecia, 39-40, 54, 76, 98, 148
antigua (*véase* Atenas)
Greenspan, Alan, 137
Grinde, Donald A., 60
Grindon, Gavin, 403-404n27
Groys, Boris, 357
grupos de interés especiales, 284
Guerra de las Galaxias (Star Wars), 270
guerra del Golfo (*véase* Iraq)
guerra, 223-229, 279-280, 292-293
altruismo y, 307-310, 319-320, 332-334
cobardía y, 224-226, 234-235
inmoralidad de la, 303
masculinidad y, 224, 227, 398n1
protesta como, 275-285
Gupta, Akhil, 198
Haiti, 204
Haldane, Jack, 372
Hammond, Mason, 75
Hart, Keith, 103-104
Hartsock, Nancy, 394-395n12
Harvard, 34, 74, 393-394n6
Hayek, Friedrich, 134
Hegel, Georg, 46, 228-229
Held, Virginia, 346
Heller, Joseph, 197-198, 208
Herder, Johann Gottfried von, 361
Heródoto, 54, 219
Herzfeld, Michael, 199
High, Casey, 397n34
hinduismo, 34, 36-37, 58, 73, 161
historiadores, 59, 107-108, 244
Hitler, Adolf, 184, 280, 357-358
Ho, Engseng, 58
Hobbes, Thomas, 52, 70
Hoffmann, E.T.A., 362-363
Hollywood, 270-271, 294, 334, 403n26
Holmes, Sherlock, 117, 118
hombres (*véase* patriarcado)
Homero, 162, 164
homofobia, 234, 396n21
hooks, bell, 112-113
Hopewell civilización, 158-159
Hudson, Michael, 22-23, 103
Hugo, Victor, 54
Hull, Matthew, 198
humanos, 228
altruismo y, 310-313
como artistas, 351, 355-359, 361, 364
como seres de creación recíproca, 22, 323
confianza de los anarquistas en los, 299-300
producción de, 218-219, 343-344, 346
Hume, David, 131
Huntington, Samuel P., 34-41, 54-58

Husein, Sadam, 255
Huxley, Thomas Henry, 372

Ibn Battuta, 219
Idrisi, Muhammad al-, 168
igualitarismo, 76
  acoso y, 236
  en la toma de decisiones (*véase* consenso)
  en Madagascar, 164-180
  nativos americanos, 60, 66, 158-159
  rechazo de los fundadores estadounidenses al, 52-53
  (*véase también* anarquistas)
imaginación
  ontología política de las, 258-259, 287-291, 293-294
  zonas muertas de la, 191-222
imperialismo (*véase* colonialismo)
imperialismo de los derechos humanos, 35, 79
Imperio mongol, 397n31
Imperio otomano, 54, 56
impuesto sobre la renta, 132-133, 142, 146, 149
India, 44, 162, 183, 198
  comercio mundial con, 114, 129
  democracia en, 57, 72-74, 76
  movimientos sociales en, 78, 96
  pluralismo en, 37-38
Indonesia, 165-166, 196-197,
infancia, 229-234
  (*véase también* educación; crianza)
injusticia, odio de la, 187
Instituto David Graeber, 20
intelectuales, 11-13
  (*véase también* academia)
inteligencia (*véase* estupidez)
interdependencia, 346-347
  (*véase también* cuidado)
International Ladies' Garment Workers' Union (ILGWU), 93
Irak, 254-255, 406n44
  guerras con, 152, 223-225, 236, 256, 261, 307
ISIS o Daesh, 224
islam, 58-59, 294
  en Madagascar, 165, 168, 170-171, 179
  «tradición occidental» y, 34-37, 45
islas Comoras, 167
Israel, 93, 279
Italia, 39, 76, 283, 290, 344
  protestas en, 283, 404n34
izquierda/liberales
  altruismo y, 311, 314-320
  clase profesional y, 345-346
  imaginación y, 405n38
  odio y, 184
  producción humana y, 344
  sectarismo, 398-399n2
  sobre la violencia, 395n14
  trabajo de cuidados y, 324

Jackson, Andrew, 53
Japón, 36-37, 97, 109-110, 144
Jayaswal, K. P., 72-73
Jefferson, Thomas, 63, 67
Jenofonte, 48-49
Johansen, Bruce, 60, 66-67
judaísmo, 93, 184, 335-336
juego, 347-348, 369-383
  cooperación y, 373
  crueldad y, 382
  entre animales, 369-377, 382-383
  libertad y, 17-18, 374, 378-383
  subatómico, 378-381

Kacem, Mehdi Belhaj, 18
Kadaré, Ismail, 197
Kafka, Franz, 197

Kant, Immanuel, 79-80
Karnataka State Farmers' Association (KRRS), 78, 96
Kelly, Ann H., 397n34
Kennedy, familia, 316
Kerry, John, 233, 307-308, 317
Keynes, John Maynard, 113, 133-134, 149, 329
  biógrafo de, 127
  economía después de, 103, 122, 124, 133-136
King, Rodney, 286
Kittay, Eva, 346
Kluckhohn, Clyde, 393-394n6
Krandi-Mayor, Nafe, 326
Kropotkin, Peter, 21, 371-375, 405n37
KRRS (Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka), 78, 96
Krugman, Paul, 136
Kuwait, 152, 223-225
kwakiutl, población, 157, 272-273

Lagalisse, Erica, 346, 396n23
Lamberg-Karlovsky, C. C., 75
Lang, Daniel, 269
Lawrence, Kansas, 90-93
Leach, Edmund, 216
Lefebvre, Henri, 273
Leibniz, Gottfried, 71
Lem, Stanisław, 197
lenguaje, 165-167, 207, 313
Lenin, Vladimir, 18, 24
Lévi-Strauss, Claude, 216-217
Lévy-Bruhl, Lucien, 42-43
libertad, 10, 17-18, 347
  anarquismo y, 300-301
  arte y, 353-354, 358-359, 363-364
  concepciones limitadas de, 82-83, 314
  cuidado y, 17, 23, 347-348, 366-367
  de voluntad (o libre albedrío), 378-379
  imaginación y, 219
  juego y, 18, 369-383
  nativos americanos, 60, 62, 67
  prefiguración y, 248
  propiedad privada y, 17-18
  subatómica, 378-381
Lincoln, Abraham, 317
Lindgaard, Jade, 141-152
Linebaugh, Peter, 66
lingüística, 165-167, 206-207, 312-313
literatura, 162, 186, 197-198
  acoso en la, 229-230
  análisis estructural de la, 116, 118
  motivaciones en la, 312, 315
Liu, Yvonne, 269
Locke, John, 63, 130-131
Lohn, Jeffrey, 355
London School of Economics, 134, 393n1
Lowndes, William, 130
Lutz, Catherine, 308-309

Madagascar, trabajo de campo de Graeber en, 9, 14, 21, 68, 164-180, 106-107
Madison, James, 63, 82
magia, 156
Mair, Jonathan, 397n34
Majumdar, R. C., 72-73
Malévich, Kazimir, 357-359
malgache, cultura, 164-180
  como antiheroica, 177-180
  lenguas de la, 166, 207
  mitos de la, 171-177
  toma de decisiones en, 178, 207
Malibari, Zayn al-Din al-, 58, 72
mandolinas, 92
Mann, Michael, 84

Manning, Chelsea, 233
Mao, 81, 318
maoríes, 176-177
Maquiavelo, Nicolás, 49
Markoff, John, 53, 64
marxismo, 12-13, 142, 325, 360
  cuidado y, 23, 345
  en biología, 372
  feminista, 346
  sobre el poder, 200
  sobre la explotación, 107, 204
  sobre la imaginación, 405n38
  sobre la libertad, 347
  sobre la producción, 218-219, 343-344
  tradición autonomista en el, 103-104
Mather, Cotton, 66
Mathews, Andrew, 198, 208
Mauss, Marcel, 107, 157-158, 272
May, Theresa, 123
maya, 74-80, 94, 258
Mayo del 68, 201-202, 259, 325
McCain, John, 307
McDonnell, John, 126
Mead, Margaret, 201
Medicaid, 192
medios de comunicación social, 234-235
medios independientes, 249
medios, 248-249
  alternativos, 249, 285
  negación a través de los, 283
  sobre el capitalismo, 104, 123, 126-127, 138-139, 246-247
  sobre la democracia, 82, 248-249
  sobre la policía, 250-251, 259-266, 399-400n4
  sobre las protestas, 250-251, 270, 291-292, 399n3, 403n24
  sobre los héroes, 232, 294-295
  (*véase también* Hollywood; televisión)
Mediterráneo, en el sistema global, 44-45
Melanesia, 155, 161
Mesopotamia, 44-45, 75, 150, 160
México, 129, 183, 197-198, 208
  (*véase también* Maya; Zapatistas)
Miami, cumbre FTAA en, 245, 264-266, 268, 401n17
Midnight Notes, colectivo, 103, 109
Mignolo, Walter, 79-80
Minneapolis, 261
Mississippi, civilización del, 158
mitos, en Madagascar, 171-177
modelo de república, 33-34, 49-54, 69, 81, 84
monarquía, 74, 150, 337
  en la república, 52, 63
  en Madagascar, 177-179
  odio a la, 181-183
Montesquieu, 71
monumentos, 253-255
moralidad
  altruismo y, 307-320
  anarquismo y, 251-253, 299-305, 405n37
  juego y, 374
  trabajo y, 328-329, 335-338
movimiento antiglobalización (*véase* movimiento por la justicia global)
movimiento antinuclear, 95-96, 246, 258
Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra, 78-79, 96
movimiento por la justicia global, 11, 243, 295, 398n1
  blancos del, 260
  charlas del, 251, 278
  como carnaval, 98-99, 256-257, 274-275, 279, 403-404n27

concentraciones en las cumbres, 96-98, 245, 254, 258, 260, 265
éxito de, 247
implicación de Graeber en (*véase* Graeber, David, activista)
leyes de la guerra y, 275-285
medios y, 246-251, 259-266, 269-270
nacimiento del, 95-96
reputación del, 243, 269-271, 403n24
revolución según la concibe el, 85, 292
tácticas del Bloque Negro (Black Bloc)
títeres utilizados por (*véase* títeres)
toma de decisiones en, 29-30, 95-96, 248, 250-251
movimientos de tierra, 158
movimientos sociales, 95-100
cooptación de, 109-110
democracia directa en, 29-30, 78, 96
elitismo de, 320
en la década de 1960, 258-259, 267-268, 294, 318, 320, 325, 402n21
espacios ocupados por, 98
influencia de los zapatistas en los, 78-79, 96
persistencia en, 97
(*véase también* movimiento por la justicia global; Occupy Wall Street)
MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), 78, 96
Muhlberger, Steve, 72
mujeres (*véase* feminismo; patriarcado)
«Multimillonarios por Bush», 279, 286
Museo del Cuidado, 20, 365-367
música, 355-356

Naciones Unidas, 78, 144, 151
Napoleón, 225
nativos americanos
democracia y los, 60-68
esquismogénesis entre, 157-162, 273
igualitarismo de los, 66, 158-159
libertad de los, 59-60, 67
naturaleza
destrucción de la, 110-111, 122, 138, 144-145, 148
juego y, 347-348, 369-383
tutela de la, 159, 271, 399-400n4
Negri, Antonio, 84, 103, 405n40
neoliberalismo, 133, 144, 150, 345-346
democracia y, 43-44, 84,
educación y, 105, 137-138
oposición al (*véase* movimiento por la justicia global)
Nerval, Gérard de, 377
New York Times, The, 319, 333
cobertura de las protestas en, 264, 399n3, 401n16
Newton, Isaac, 130
Nicholson-Smith, Donald, 141
Noddings, Nel, 346
Novalis, 361, 364
Nuerland, 219-220
Nueva Guinea, 42, 312
Nueva York, 94-95, 102, 237-241
véase también Occupy Wall Street

Occupy Wall Street
demandas de, 147-148

deuda y, 89-90, 95, 97-100, 110-111
eslogan del 99 por ciento, 10-11, 20, 100
sucesos previos a, 95-99, 138
trabajo de cuidados y, 326-327
ocio, 113-114, 359
odio, 181-189
ONG, 135-136, 151, 291, 319
en el movimiento por la justicia global, 247, 284, 402-403n22
Organización Mundial del Trabajo (WTO: *World Trade Organization*), 151, 258
cumbre de 1999 de la (*veáse* Seattle)
Oriente Medio, 44, 74
(*véase también* Iraq; islam)
oro, 45, 112, 128-130, 166
Orwell, George, 95, 329

pacifismo, 204, 225, 227
Pagan Bloc (Bloque Pagano), 258, 400n11
Paine, Phil, 72
Paine, Thomas, 24
Países Bajos, 30, 61, 330
Palestina, 93, 279
pandemia, 365-367
panóptico, 219
panpsiquismo/ panexperiencialismo, 378-383
Paperhand Puppet Intervention (intervención con títeres de papel), 257-258
parentesco, 155-156
paro, 99, 121-122, 329
Parsons, Talcott, 201, 393-394n6
Partido Democrático (de Estados Unidos), 307-308, 316-317, 245-246
protestas en convenciones del, 254, 262, 268
siglo XIX, 32, 53
(*véase también* izquierda)
patriarcado
aplicación de la igualdad de género al, 191, 394-395n12
archivo, 17
autonomía y, 346-347
bíblico, 160, 336-337
clásico, 17-18, 29
democracia y, 53, 62, 73, 77
el desaprendizaje de Graeber, 222, 237-241, 396n23
homofobia y, 233-234, 396n21
Madagascar y, 14, 165, 390-391n16
militarismo y, 224, 227, 398n1
trabajo interpretativo y, 211-214, 220, 287, 396n21, 396n23
trabajo y, 322-323, 336-337
violencia y, 185, 205, 230-231, 237-241
patriotismo, 307-309, 320, 324
Payne, Samuel B., 61
Peel, Robert, 132
Peirce, Charles Sanders, 380
pensiones, 118, 151, 192
People's Global Action (PGA), 78-79
Piaget, Jean, 217
Pietz, William, 70
Piketty, Thomas, 141-152
Pins and Needles (espectáculo), 93, 239
piratas, 45-46, 64-66
plata, 112, 128-130
Platón, 39-40, 81-82
Plenel, Edwy, 141
pluralismo, 37-38, 58, 65
poder, 155-295
acoso y, 229-236, 237-238
como corrupción, 299, 301

como falta de empatía (*véase* labor interpretativa)
como violencia, 191-222
conocimiento y, 202
esquismogénesis y, 155-180
guerra y, 223-229
odio hacia el, 181-189
para definir reglas, 283-284
posmarxista, 200
Polanyi, Karl, 83, 132
policía, 243-295, 300, 404n31
agresión preventiva por parte de la, 260-269, 277-278, 401n14, 401n17, 402n20
colaboración dentro de la, 260, 266, 268, 283
como cuerpo burócrata, 215, 217, 282, 286-287
definición, 282
después del 11-S, 245, 265
detenciones masivas por parte de la, 278
ejército y, 406n44
en Seattle, 259-260, 400-401n12
estrategias mediáticas de la, 259-266, 269, 274-275
fluidos corporales y, 267-268
leyes de la guerra y, 275-285, 290, 293
mitificación de la, 82, 214-215, 294, 404n29, 406n45
negociación y, 281-285, 404n33, 404n34
sumisión a la, 232-233
títeres y, 243-244, 265, 268-269, 275, 285, 291-292, 403n23
vínculos con la, 257, 281, 286
violencia contra manifestantes, 250-251, 257, 259-260, 265-266, 275, 281, 399-400n4
violencia estructural y, 286-290
(*véase también* Estados; violencia)
política libertaria (*véase* anarquistas; libertad; movimientos sociales)
políticos, 301
austeridad y, 321, 332
odio y, 181-189
Polonia, 92-93
Portugal, 28, 70, 128, 170-171, 179
positivismo, 363
potlatch, 161-163, 272-275
prácticas, no remuneradas, 319
prefiguración, 248 (*véase también* consenso)
Primera Guerra Mundial, secuelas de la, 54-55, 142
«primitivos», 42, 76, 157,
arte primitivista o creado por, 361
emulación de los, 258
producción social, 218-219, 343-346
producción, como término, 335-336 (*véase también* trabajo)
«progreso», rechazo del, 159
proletariado, 325-327
Atlántico, 45-46, 66-69, 71
psicología
del cuidado, 322-323
economía y, 122-123, 135-136
evolutiva, 372-375, 380-382
«público», 244-245, 284
daños hacia lo, 404n35
percepción de los activistas, 243, 269-271
pueblo indígena, 78, 159 (*véase también* nativos americanos; zapatistas)
puritanismo, 66, 274, 337-340

Quebec, protestas en la ciudad de, 264, 401n18

Radimilahy, Chantal, 168
Ramsey, Charles, 261
Raza (*véase* supremacía blanca)
Reagan, Ronald, 126, 130-131
rebeliones, 325-326
  colapso civilizacional y, 77, 159
  contra el imperialismo, 56-57
  de estudiantes, 201-202, 267-268
  del proletariado atlántico, 45-46
  deuda y, 100
  educación y, 318-319
  en el imperio romano, 182-183
  en Madagascar, 177
  monumentos y, 254-255
  rechazo policial y, 289
Rediker, Marcus, 10, 64, 66
regímenes autoritarios
  desorden público alentado por, 50
  ocio y, 359-360
Reino Unido
  academia en, 115-116, 137-138
  austeridad en, 123, 125, 332
  democracia en, 69
  economía de, 123-138
  economía heterodoxa en, 122
  festivales públicos en, 274
  imperio de, 56-57, 72, 128, 147, 220, 229
  monarquía en, 183
  odio en, 183-184
  protestas en, 97
  sistema educativo en, 105, 137-138, 229
  trabajos de mierda en, 113-119, 330
  utilitarismo en, 342-343
relaciones, 187-189, 210, 214
religión
  arte y, 361, 363-364
  cultura y, 35-37
  dinero y, 312-314
  odio y, 183-184
  patriarcado y, 160
  rechazo de la, 165, 172-176
  trabajo y, 335-336, 342
renta básica universal, 111, 126-127, 151
renta mínima garantizada, 111, 126-127, 151
Republicanos (partido político de Estados Unidos), 118, 307-308, 314-316
  protestas ante la convención de 2000 contra los, 255-256, 262, 268, 269-270, 276-279, 285-286
  (*véase también* derecha / conservadores)
Reserva Federal, 109-110, 112, 137
revoluciones, 18, 325-326, 366-367
  arte y, 356-360, 362-364
  como festival, 273-275, 403-404n27
  estadounidenses, 60, 83-84, 147
  francesas, 51, 83-84, 184, 362-363, 366
  objeto de las, 325-327, 348
  prefigurativas, 85, 292
  rusas, 133, 356-364, 366
Riordan, Richard, 402-403n22
riqueza
  desigualdad, 142, 145, 149-150 (*véase también* clase; Occupy Wall Street)
  en sociedades heroicas, 163
  per capita, 143-144
  tributación de la, 146, 148-150, 152
Roma, antigua
  competencia en, 50, 164
  conquista de, 63
  crisis de la deuda en, 147

libertad en, 17-18
modelo republicano en, 33-34, 49-53, 69, 81, 83
odio en, 181-183
románticos, 24, 351, 360-364
Rosaldo, Renato, 219
Rousseau, Jean-Jacques, 44, 362
Ruddick, Sara, 346
Rusia, 314
arte en, 24, 356-360, 364,
empleos en, 115, 359
pensadores de, 21, 274, 312, 371-375, 405n37
revolución en, 133, 356-364, 366
Stalin y, 184, 280, 357-359

sacrificio, 159, 163-164, 175-176
Sahlins, Marshall, 21, 162, 171
Saint-Simon, Henri de, 363
Saramago, José, 197
Sartre, Jean-Paul, 377
Scarry, Elaine, 222
Schele, Linda, 75
Schiller, Friedrich, 374
Schmookler, Andrew Bard, 227
Schumann, Peter, 258
Schwarzkopf, Norman, 223
Seattle, protestas contra la cumbre de la OMC (1999), 11, 79, 96-97, 245-246, 256, 399-400n4
Bloque Negro en, 252-253
mitificación de, 264-265, 401n16
títeres en, 257
vigilancia policial en, 259-260, 289, 400-401n12
Segunda Guerra Mundial, 92
secuelas de la, 144, 149-150, 318
Seguridad Social, 192
servicio vitalicio, 338
Shih, Min-wen, 56-57
Shils, Edward, 201, 393-394n6
Shukaitis, Stephen, 402-403n22
Sieyes, Emmanuel Joseph, 82
sindicatos, 93, 99, 284, 332, 344, 346
sionistas, 93
Sir! No Sir!, 402n21
Sistema del Atlántico Norte, 45-46, 51, 66-69
sistemas legales, 58, 83-84
sistemas mundiales, reconfiguración de, 44-46
situacionistas, 252, 272-273, 400n6
Skeggs, Bev, 346
Skidelsky, Robert, 127-137
Smith, Adam, 67, 214
Snow, Dean, 62
Snowden, Edward, 233
socialismo, 43, 115, 359, 366
sociedad
como hecho improvisado, 10, 64-68, 78-79
simultaneidad de la, 107
sociedades heroicas, 161-164, 180
cultura malgache vs., 177-180
solidaridad, 188-189, 321-324
Solnit, Rebecca, 9-15
Spencer, Herbert, 371, 373-375
Stalin, Iósif, 184, 280, 357-359
Stiglitz, Joseph, 136, 247
Stonebridge, Lyndsey, 12
Strathern, Marilyn, 155-156
Strauss-Kahn, Dominique, 109, 237-238
Strawson, Galen, 378
Strike Debt (movimiento), 98-100
Sudáfrica, 30, 207
Sudán, 219-220
sufrimiento, trabajo y, 330, 335-337
SUNY Purchase, 95
supremacía blanca, 184, 205, 304
clase y, 334, 341
trabajo interpretativo y, 212-214, 322

vigilancia policial y, 266-267, 283-284
(*véase también* colonialismo)
surrealistas, 272, 356
swahili, civilización, 167-171
Swatane (Schickallemy), 67
Swift, Jonathan, 183

Tácito (historiador), 43
Talking Heads, 355
taoísmo, 382-383
Taussig, Michael, 158
Taylor, Astra, 12, 14
tecnología, 144
trabajo y, 113, 133, 138-139, 302, 329, 345
televisión, 211
policía en la, 215, 294, 404n29, 406n45
teología de la liberación, 80-81
teoría cuantitativa del dinero (QTM: *quantity theory of money*), 128-131
teoría de la elección racional, 44, 135-137, 202, 309-311, 372
animales y, 370-377, 381,
teoría de la modernización, 201, 393-394n6
terrorismo, 185, 226, 245, 292-293
Thatcher, Margaret, 126, 130
Thompson, Emma, 239
Thunderstorm, June, 369, 383
Timoney, John, 262-263, 265
títeres, como táctica de los activistas, 98-99, 243-244, 253-259, 400n5
aversión de la policía hacia los, 243-244, 266, 275, 285, 291-292
Bloque Negro y, 250-251, 266
destrucción preventiva de los, 262, 266, 268-269, 403n23
intervenciones de, 257, 278-279, 285
ordenadores y, 403n26
otras imágenes de protesta y, 256
poder de los, 255, 258, 290, 400n9, 405-406n41
proceso y, 253-254
Todorov, Tzvetan, 357-358
Tolstói, Lev, 312, 314
toma de decisiones,
aplicación de, 22, 47-51, 405n39
arbitraria, 209 (*véase también* burocracia)
(*véase también* consenso; democracia)
Tooker, Elisabeth, 62
Toynbee, Arnold, 34-35
trabajo, 218-219, 302, 322-323, 325-348
como forma de sadomasoquismo, 341
como labor, 336-337
de cuidados, 139, 321-324, 339-340, 346-347
de mierda, 113-119, 148, 329-331
en la Edad Media, 337
en la pandemia, 365
en Rusia, 113, 359
horas de, 111, 113, 126-127, 148
ideas «occidentales» acerca del, 335-341
Keynes sobre, 133
la crianza de los hijos como, 315
motivación para el, 311, 331
paradoja del, 340
prácticas y, 319
resentimientos de clase y, 332-334
salarios por, 117-118, 129, 149, 331

sufrimiento y, 330, 335-337
trabajo interpretativo, 9, 209-214, 218, 287, 396n21, 396n23
por etnógrafos, 220
trabajo de cuidados o asistencial y, 322-323
trabajo, como término, 335-336 (*véase también* trabajo)
trabajos de mierda, 113-119, 148, 302, 365
feudalismo gerencial y, 330-331, 341-342, 345
prevalencia de, acoso, 329
«tradición occidental», civilización y, 34-41
colonialismo y, 42, 55-57, 72
como expresión lingüística, 54-55
democracia y, 29-85
islam y, 56-57
mezcolanza vs., 45-46, 55, 59, 67, 69, 72
observación racional y, 43, 59
pluralismo y, 37-38
religión y, 35-37
república romana como, 49-53, 69
sistema del Atlántico Norte vs., 44-46
textual, 39-43, 58-59, 69, 80
trabajo en la, 335-341
Treherne, Paul, 162
tributación (o fiscalidad), 132, 206
de las empresas, 101-102
evasión fiscal o de la, 152, 321
fija, 142, 151
filantropía o donaciones benéficas y, 310
sobre la riqueza, 146, 149-150, 152
Tronto, Joan, 346
Trotsky, Lev, 23
Trouillot, Michel-Rolph, 45
Tucídides, 39, 52, 54
Túnez, 98
Uhlenbeck, Max, 269
Universidad de Chicago, 21, 95
universidades (*véase* academia)
utilitarismo, 342-343

valor(es), 314-316, 333, 335
estéticos, 353
teoría del [valor-]trabajo, 23, 338, 348
Van Creveld, Martin, 279-280
Vaneigem, Raoul, 252
verdad última oculta sobre el mundo, 11, 18-19, 23-24
Vietnam, guerra de, 201, 267-268, 402n21
violación, 237-241
violencia estructural, 191-222, 287-288, 394-395n12, 395n14
acoso y, 235-236
como círculo vicioso, 300
como expresión lingüística, 202-204
trabajo interpretativo y, 209-214, 287-288, 322-323
violencia, 204, 395n14
absurdo y, 207-208
acoso y, 225, 229-236, 238
anarquistas y, 299 (*véase también* Bloque Negro)
antropología de, 209-210
bancos y, 102-103
burocracia y, 191-222
comunicación y, 209-211, 221, 286289-
democracia y, 31, 47-51, 77, 80, 83-85
doméstica, 185, 205, 230-231
en defensa propia, 230-231, 235-236
en los medios, 250-251, 399-400n4

estructural, 202-214, 228-231, 236, 394-395n12
masculinidad y, 224, 226-227, 233-234, 398n1
observación de la, 231-236
odio y, 185-186
ontología política de la, 289, 405n38
rechazo de la, 227-228
relativización de la, 203-204
sexual, 237-241
testimonio de, 231-236, 238
(*véase también* policía; guerra)
Virno, Paolo, 292
vivienda, 143
Voltaire, 71

Wall Street (*véase* finanza; Occupy Wall Street)
Wallace, David Foster, 198
Wallerstein, Immanuel, 325
Washington, D. C., acciones del A16 en, 97, 254, 256, 261, 270
Weber, Max, 133, 200-201, 215-216
seguidores de, 201-202, 393-394n6
Weinstein, Harvey, 239
Wengrow, David, 157, 161-162
colaboración con, 10, 20
Werner, Richard, 124
Whitehead, Alfred North, 380
Whitehead, Neil, 209
Whitman, Walt, 54
Willey, Gordon, 75-76
Wilson, Peter Lamborn, 157-160, 258
Wood, Holly, 326
Woolf, Virginia, 212
Wray, L. Randall, 103

Yale, 97, 216, 317, 382
yihad, 58-59

Zapatistas, 11, 30, 77-81, 85, 96, 245
Zerzan, John, 258
Zhang Qian, 219
Zimmerman, Donovan, 257
Žižek, Slavoj, 79-80

«EL ANÁLISIS DE DAVID GRAEBER BUSCA LA LIBERACIÓN, TANTO EN SUS MEDIOS COMO EN SUS FINES. POR ESO ES UN REGALO, Y MUY GENEROSO.»

DEL PRÓLOGO DE REBECCA SOLNIT

¿Por qué aceptamos la desigualdad como algo natural? ¿Por qué damos por sentadas las jerarquías sociales? ¿Por qué nos resignamos a aceptar las violencias del capitalismo?

David Graeber dedicó su vida a demostrar que el mundo que habitamos no es el único posible: ha sido creado por nosotros, y solo nosotros podemos reinventarlo. Su esperanza no es ingenua: es una forma de acción.

Los dieciocho ensayos reunidos en este volumen trazan un mapa de su pensamiento y recorren los grandes temas que lo componen. La cooperación como ejercicio de libertad, la economía como campo de batalla moral, la cultura como acto de rebelión creativa. Con su imaginación incendiaria y su claridad ética, Graeber nos enseña a mirar la historia y la sociedad con ojos nuevos, a descubrir que otra Ilustración es necesaria, nacida no del dominio ni de la propiedad, sino del cuidado mutuo y del juego compartido. En este gesto de confianza radical en la inteligencia colectiva, en la capacidad de imaginar y en el poder de la solidaridad reside la fuerza luminosa de los textos póstumos aquí reunidos.

Este libro no cierra su obra: la abre. Nos invita a continuarla y a construir juntos, desde la libertad y la ternura, otro mundo posible.

Ariel

www.ariel.es

@EditorialAriel

PEFC Certificado

Este libro procede de bosques gestionados de forma sostenible

PEFC

PEFC/14-38-00306

www.pefc.es

10394627

9 788434 440265